

KELETKUTATÁS

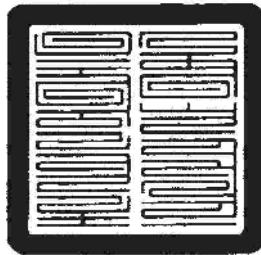
A Kőrösi Csoma Társaság folyóirata

2013. ősz

Szerkeszti

DÁVID GÉZA ÉS FODOR PÁL

BIRTALAN ÁGNES, IVÁNYI TAMÁS ÉS SUDÁR BALÁZS
közreműködésével



BUDAPEST

A borítón:
Palden Weinreb, *Teremtés*. Grafit és enkauszтика papíron, 2008.



A kiadvány a Magyar Tudományos Akadémia támogatásával készült

Kiadja a Kőrösi Csoma Társaság, Budapest
Felelős kiadó: Iványi Tamás
Műszaki szerkesztés: Terjék Edina
Készült a Rocket Digitális Stúdióban

ISSN 0133-4778

Tartalom

TANULMÁNYOK

<i>Zsidai Zsuzsanna</i> : Turkok az arab forrásokban – problémafelvetés egy népnév értelmezése kapcsán	5
<i>Göncöl Csaba</i> : Hangjelölés a <i>Codex Cumanicus</i> vallási szövegeiben. A /š/ és /ŋ/ hangok írásmódja	19
<i>Eördögh Balázs</i> : Kaygusuz Abdal és a <i>waḥdat al-wujūd</i> . Ibn al- 'Arabī hatása egy anatóliai török vándordervisre	31
<i>Haboub-Sandil Krisztina</i> : A pogány kori arabság szemléletmódja – háborúk az életben maradásért	51
<i>Oroszi Gyöngyi</i> : <i>Az Ezeregyéjszaka</i> és a tündérmesék világa: a hős alak- jának vizsgálata a tündérmese szerkezeti felépítésének szempontjából..	63
<i>Emre Saral</i> : Törökország és a Balkán Paktum szerepe a magyar követi jelentések tükrében (1931–1935)	85
<i>Kelényi Béla</i> : A Körforgás átforgatása. A világ képe a 20. századi és a kortárs tibeti művészetben	97

MISCELLANEA

<i>Csorba György</i> : „Köszöntse Vámbéryt, ha ott van”. Vámbéry Ármin, az 1848–1849-es események és a negyvennyolcas emigráció	119
<i>Mukusheva Raushangul</i> : A kazak szokásjog irodalmi megjelenése	131

KISEBB TÖRTÉNETI ADATOK

<i>Sudár Balázs</i> : A levágott fej regéje. Török vallási történet magyar népmesei párhuzamokkal	141
--	-----

SZEMLE

KÖNYVEK

Arbanász Ildikó–Ayan Dursun–Csorba György–Hermann Róbert– Hóvári János: Magyar honvédtábornokok oszmán szolgálatban. Guyon Richárd és Kmety György – Hursid pasa és Iszmail pasa (<i>Tasnádi András</i>)	153
---	-----

KRÓNIKA

In memoriam Fehérvári Géza (1926–2012) (<i>Fodor Sándor</i>)	157
Emléktábla-avatás Káldy-Nagy Gyula tiszteletére (2013. október 14.) (<i>Dávid Géza</i>)	161

KONFERENCIÁK

Magyar őstörténet. Tudomány és hagyományörzés (Budapest, 2013. április 17–18.) (<i>Klima László</i>)	164
---	-----

Contents

STUDIES

<i>Zsuzsanna Zsidai</i> : Turks in the Arabic sources – remarks on the interpretation of the ethnonym “Turk”	5
<i>Csaba Göncöl</i> : Phonemic symbols in the <i>Codex Cumanicus</i> . The graphemes used for /š/ and /ŋ/	19
<i>Balázs Eördögh</i> : Kaygusuz Abdal and <i>waḥdat al-wujūd</i> . Ibn al- ‘Arabī’s impact on an Anatolian Turkish wandering dervish	31
<i>Krisztina Haboub-Sandil</i> : The outlook of pagan Arabs upon life	51
<i>Gyöngyi Oroszi</i> : <i>The Thousand and One Nights</i> and the world of fairy-tales: The examination of the role of the hero’s character in connection with the structure of fairy-tales	63
<i>Emre Saral</i> : Turkey and the Balkan Pact on the Hungarian embassy reports (1931–1935).....	85
<i>Béla Kelényi</i> : Roll over of the cyclic existence: The view of the world in the 20th century and contemporary Tibetan art	97

MISCELLANEA

<i>György Csorba</i> : “My greetings to Vámbéry if he is there.” Ármin Vámbéry, the events of 1848–1849 and the refugees of 1848.....	119
<i>Raushangul Mukusheva</i> : The literary appearance of Kazak customary law	131

MINOR HISTORICAL DATA

<i>Balázs Sudár</i> : The tale of the cut-off head. A Turkish religious story with parallels in Hungarian folk-tales.....	141
---	-----

REVIEW

BOOKS

Arbanász Ildikó–Ayan Dursun–Csorba György–Hermann Róbert–Hóvári János: Magyar honvédtábornokok oszmán szolgálatban. Guyon Richárd és Kmety György – Hursid pasa és Iszmail pasa (<i>András Tasnádi</i>).....	153
--	-----

CHRONICLE

In memoriam Géza Fehérvári (1926–2012) (<i>Sándor Fodor</i>)	157
The unveiling ceremony of Gyula Káldy-Nagy’s commemorative plaque, 14 October 2013.....	161

CONGRESSES

Early Hungarian history. Science and historical reenactment, 17–18 April, 2013 (<i>László Klima</i>)	164
--	-----

TANULMÁNYOK

Zsidai Zsuzsanna

Turkok az arab forrásokban – problémafelvetés egy népnév értelmezése kapcsán*

„Ha ugyanis a lovak szájába zablát teszünk, hogy engedelmeskedjenek, akkor egész testüket irányíthatjuk. Lám, a hajókat is, bármilyen nagyok, bármilyen erős szelek hajtják is őket, a kis kormány oda irányítja, ahova a kormányos akarja. Ugyanígy parányi testrészt a nyelv is, mégis nagy dolgokat vallhat magáénak. Nézd, milyen kicsi a tűz, és milyen nagy erdőt felgyújt!”
(Jakab levele, 3. 3–5.)

A korai magyar történelem sztyeppeti hátterét kutatók számára mindig aktuális kérdés a különböző népnevek népekkel történő azonosítása. Az alábbiakban arra szeretnék rámutatni, hogy milyen értelmezési problémákkal, illetve lehetőségekkel szembesülünk a *turk* népnév fordítása kapcsán. Az arab nyelvű földrajzi irodalom jelentőségét a korai magyar történelem szempontjából az adja, hogy jelen tudásunk szerint a magyar népnév legkorábbi említése Ibn Rustának a 10. század elején keletkezett munkájában *madjghariyya* alakban¹ olvasható,² mégpedig a *turkok* népei között.³ A „turk probléma” kifejtése előtt azonban szükséges egy általános és rövid kutatástörténeti helyzetképet felvázolni, mert annak jellemzői befolyásolják az értelmezési problémákat és lehetőségeket.

A magyarok régmúltjával kapcsolatba hozható arab nyelvű kútfők használatát az arab nyelvet nem ismerők számára két tényező nehezíti. Az egyik a

* A tanulmány az MTA BTK MÓT 28.317/2012. számú programjának támogatásával készült.

¹ A *m. dj. gh. r. yy.a* alak vokalizálásával kapcsolatban Czeglédy Károly és Ormos István helyesen mutatott rá arra, hogy a szó olvasata *madjghariyya*. Bővebben ld. Ormos István, A magyar őstörténet arab forrásainak újabb irodalma. Kmoskó Mihály, Hansgerd Göckenjan és Zimonyi István művei. *Hadtörténelmi Közlemények* 118 (2006) 733–781, különösen 737–744; Uő, Kiélesztések „A magyar őstörténet arab forrásainak újabb irodalma. Kmoskó Mihály, Hansgerd Göckenjan és Zimonyi István művei” című írásomhoz. *Hadtörténelmi Közlemények* 122 (2009) 1129–1157, különösen 1140–1144. A magyar népnév említéseiről ld. még: Czeglédy Károly, A magyar népnév legrégibb előfordulásai a forrásokban. In: *Magyar őstörténeti tanulmányok*. Budapest, 1985, 62; Tadeusz Lewiczky, Les noms des Hongrois et de la Hongrie chez les médiévaux géographes Arabes et Persians. *Folia Orientalia* 19 (1978) 35.

² Érdemes megjegyezni, hogy itt népnévként szerepel; de ezt a névszót „Muagerisz” formában már a 6. század elejéről említi Malalas és Theophanész krónikája. Az ezekben szereplő Muagerisz kutrigur-hun király és a magyar népnév kapcsolatát Moravcsik Gyula mutatta ki. Moravcsik Gyula, Muagerisz király. In: *Magyar Nyelv* 23 (1927) 258–271.

³ Ibn Rosteh, *Kitáb al-a'lák an-nařsa*. Ed. by M. J. de Goeje. *Bibliotheca Geographorum Arabicorum* VII. Lugduni Batavorum, 1892, 142.

földrajzi irodalomhoz köthető. Ennek jó része magyarul már megjelent nyomtatásban az 1931-ben elhunyt Kmoskó Mihály hagyatékából,⁴ de az erre épülő újabb publikációk⁵ olyan komoly és alapos kritikát kaptak arab filológus szakember tollából, ami miatt az olvasók (főként a történészek) joggal bizonytalankodhatnak el egy-egy idézet használhatóságát illetően. A másik tényező az arab források műfajait érinti. Az arab *földrajzi* irodalom mellett ugyanis jelentős a *történeti* irodalom is, ám ez néhány kivételtől eltekintve gyakorlatilag ismeretlen a korai magyar *történeti* kutatás számára. Tulajdonképpen a történeti irodalmat tekintve ma is ott tartunk, ahol Kmoskó Mihály halálakor – leszámítva Czeglédy Károly e témát érintő publikációit, valamint Elter István újabb fordítását Ibn Hanyyāntól.⁶ A Kmoskó-hagyaték⁷ ugyanis nemcsak az arab, perzsa és szír nyelvű földrajzi, hanem a történeti forrásokra is kiterjed: Kmoskó Mihály elkezdte azokat az eseményeket összegyűjteni, amelyek esetleg érinthetik a magyarok vándorlását.⁸ Az arab történeti irodalom idevonatkozó részeiről azóta sem készült összefoglalás, így messze vagyunk még az arab nyelvű források korai magyar történelmet érintő modern szakirodalmi és filológiai igényességű közzétételétől. Egyáltalán, hogyan is kapcsolódnak az arab kútfők a magyar vándorláshoz? Miért is idéztük Ibn Rusta leírását a turkokról?

A fentebb felvetett kérdésekre a választ kezdjük azzal, hogy a tudomány már régóta felismerte: az arabul írt kútfők gyakran jegyzik a turkokat, még-hozzá különböző népeket jelölve, de a kifejezést nem használják következetesen,⁹ és számunkra már nem egyértelmű, hogy melyik népre, népcsoportra gondolt az adott szerző, amikor munkáját papírra vetette. A kérdést mind a nemzetközi, mind a hazai tudományban tárgyalták;¹⁰ jellemző, hogy a kutatók több-

⁴ Kmoskó Mihály, *Mohamedán írók a steppe népeiről. Földrajzi irodalom*, I/1–3. Szerk. Zimonyi István. Budapest, 1997–2007.

⁵ Zimonyi István, *Muszlim források a honfoglalás előtti magyarokról. A Ġayhānī-hagyomány magyar fejezete*. Budapest, 2005. A Djayhānī hagyományról ld. még: Kmoskó Mihály, *Djayhānī Kitāb al-masālik c. művének nyomozása*. MTA Kézirattár, Történelem N. 4r242/I–IV, IV, fol. 80–150; Czeglédy Károly, A IX. századi magyar történelem főbb kérdései. In: Uő, *Magyar őstörténeti tanulmányok*. Budapest, 1985, 36–41.

⁶ Czeglédy, i. m.; Uő, *Magna Hungaria. Századok* 77 (1943) 277–306; Uő, Új arab forrás a magyarok 942. évi spanyolországi kalandozásáról. *Magyar Nyelv* 75 (1979) 273–282; Elter István, *Ibn Hanyyān a kalandozó magyarokról*. Szeged, 2009.

⁷ Bővebben ld. Czeglédy Károly, *Monographs on Syriac and Muhammadan Sources in the Literary Remains of M. Kmoskó. Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 4 (1954) 19–91.

⁸ MTA Kézirattár, Történelem N. 4r242/I–IV. II, fol. 19–22.

⁹ Richard N. Frye–Aydin M. Sayili, Turks in the Middle East before the Saljuqs. In: *Journal of the American Oriental Society* 63/3 (1943) 195.

¹⁰ A teljesség igénye nélkül a kérdésről ld. Joseph Marquart, *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge. Ethnologische und historisch-topographische Studien zur Geschichte des 9. und 10. Jahrhunderts (ca. 840–940)*. Leipzig, 1903, 46; H. A. R. Gibb, *The Arab Conquest in Central Asia*. London, 1923, 9–10; C. E. Bosworth, *The Turks in the Islamic Lands up to the*

sége elsősorban az arab földrajzi irodalom alapján vizsgálta, ami a fent említett körülmények tükrében érthető. Mindazonáltal a magyar kutatásból is tudunk példát hozni a történeti források használatára: Czegléd Károly elemezte az al-Mas'ūdī (megh. 953) által leírt, valószínűleg magyarokhoz köthető, *W.l.n.d.r* nevű bizánci határváros elleni 934-ben a besenyőkkel szövetségben történő támadást,¹¹ amely a magyarok (a forrásban turkok) haditaktikájára is értékes forrás.¹² Egy másik turk néppel foglalkozott Maróth Miklós, aki a földrajzi mellett a történeti irodalom bevonásával a *khaladj* turkok kilétét vizsgálta az al-Balkhī hagyományból kiindulva. Arra a következtetésre jutott, hogy al-Khwārizmī állítása, miszerint a *khaladj* nevű csoport a heftaliták maradéka, helytálló, amennyiben igaz, hogy a heftaliták is turkok. A források tanúsága szerint a *khaladj*ok nomád életmódot folytattak, és az al-Dāwar és Ghazna közötti sztyeppén éltek.¹³ Ezek azonban csak kiragadott példák a különböző turk népekre vonatkozó elnevezések problémaköréből, s meg kell jegyeznünk: máig nem született olyan összefoglaló, a különböző arab forrásokat elemző munka, amely megnyugtatóan tisztázná – már ha egyáltalán lehetséges – azt, hogy az arab kútfők mikor mely népre vagy népcsoportra használhatták a turk jelölőt. Jelen tanulmányban csak egyes arab írókhoz kötődő értelmezési lehetőségeket vetek fel, ezeket mintegy kiindulópontként szánva a téma későbbi kutatásához.

Az arab nyelvű feljegyzések azért is fontosak a sztyeppetörténet vizsgálatához, mert az arabok az iszlám hódítás során a 7. század közepétől egyre gyakrabban kerültek érintkezésbe a különböző sztyeppéi népekkel katonai vagy kereskedelmi kapcsolat formájában. Irak területéről kiindulva több hullámban hódították meg Közép-Ázsiát, és 751-ben döntő győzelmet arattak a kínaiak felett a Talasz folyó mellett, így Transzoxánia területét is az Abbászida kalifátushoz csatolták.¹⁴ Az arabok és a közép-ázsiai népek érintkezésének lenyomatai nemcsak a tárgyi hagyatékban, hanem az arab történeti és földrajzi irodalomban

Mid-11th Century. In: *The Turks in the Early Islamic World*. Aldershot, 2007, 196–205; Vásáry István, *A régi Belső-Ázsia története*. Szeged, 1993, 151–152; Tadeusz Lewiczki, The Oldest Mentions of the Turks in Arabic Literature. In: *The Turks in the Early Islamic World*. 117–119; Denis Sinor, The Establishment and Dissolution of the Türk Empire. In: *The Cambridge History of Early Inner Asia*. Cambridge, 2008, 285–315; J. Harmatta–M. Maróth, Zur Geschichte der arabisch-türkischen Beziehungen am Anfang des VIII. Jahrhunderts. In: *From Alexander the Great to Kül Tegin. Studies in Bactrian, Pahlavi, Sanskrit, Arabic, Aramaic, Armenian, Chinese, Türk, Greek and Latin Sources for the History of Pre-Islamic Central Asia*. Ed. by J. Harmatta. Budapest, 1990, 139–144.

¹¹ al-Mas'ūdī, *Murūdī al-dhahab wa-m'ādin al-djawhar*. I. Bayrūt. (é. n.), 201–202. Magyar fordítása: *A honfoglalás korának írott forrásai*. Szerk. Kristó Gyula. Szeged, 1995, 52–56.

¹² Czegléd Károly, A IX. századi magyar történelem főbb kérdései. In: *Uő, Magyar őstörténeti tanulmányok*. Budapest, 1985, 46–47.

¹³ Maróth Miklós, Die Xalağ in den arabischen Quellen. *Acta Antiqua Hungariae* 28 (1980) 269–272, főleg 271–272.

¹⁴ A hódításokról bővebben ld. Gibb, *i. m.*

is megtalálhatók. Vizsgálatomat most kizárólag az arabul írott kútfőkre alapozom, fenntartva azt, amit már Czeglédy Károly is hangsúlyozott: az arab mellett a török, a kínai, az ujjur és az iráni források összevetése is nagyon fontos ahhoz, hogy átfogóbb képet alkothassunk a korszak történetéről.¹⁵

A turk név említése kapcsán elsőként az arab földrajzírókat tekintjük át, mivel általában az ő munkáikat használjuk, ha a korai magyar történelem kutatásáról van szó. Kiindulásképpen Ibn Rusta szövegét idézem, aki a következőt írja: „A magyar (madjghariyya) egy nép a turkok közül” (wal-madjghariyya djinsun min al-turk) ¹⁶ Ez a mondatot általában „A magyarok a turkok egyik fajtája” formában fordítják,¹⁷ de talán szerencsésebb lenne a ’nép’ vagy ’népcsoport’ szóval visszaadni a szó aktuális jelentését, mert az jobban illeszkedik a szövegkörnyezetbe. A *djins* szó valóban jelöl fajtát, de ha tágabb vagy átvitt értelemben vesszük a középkori arab szótárban előforduló jelentését (minden dolognak a félesége, fajtája [*al-darb*], úgy, mint az embereké [*al-nās*], madaraké stb.),¹⁸ akkor az egy „fajtához” tartozó emberi közösségeként is felfoghatjuk és népcsoportként is fordíthatjuk. Emellett szól az is, hogy a klasszikus arab nyelv modern szótára megengedi a *djins* szó valamilyen eredetközösségre utaló (’Nation’) jelentését.¹⁹ Látható, hogy a két fordítás között lényegi, tartalmi különbség nincs; ám az is egyértelmű, hogy ez az árnyalatbeli eltérés teljesen indokolt az adott szövegösszefüggésben; kiváltképp, mert ugyanez a szó más forrásokban is egyértelműen inkább népekre vonatkozhatott, mint „fajtákra”.²⁰ Természetesen ez nem jelenti azt, hogy minden esetben így kellene visszaadni a szó jelentését. Példából kitetszik, milyen filológiai problémákkal szembesül a fordító egy-egy szó átültetése és értelmezése kapcsán. A fentiekből kiindulva érdemes elgondolkodnunk azon, hogy a turk népek históriája szempontjából olyan kulcsfontosságú kifejezéseket, mint nép/fajta/népcsoport/törzs vagy király/kagán/vezér hogyan ültetünk át magyar nyelvre, hiszen a korszakkal foglalkozó történészek ezeket veszik alapul.

Ibn Rusta munkájában fennmaradt egy érdekes részlet Hārūn ibn Yaḥyātól is, aki hadifogolyként élt Konstantinápolyban; a Bizánci Birodalomról és a vele szomszédos népekről szóló írása a 9. század második felében keletkezhetett.

¹⁵ Czeglédy Károly, A török népek és nyelvek tagolódásának kérdéséhez. In: Uő, *Magyar őstörténeti tanulmányok*, Budapest, 1985, 306–311.

¹⁶ Ibn Rosteh, i. m., 142.

¹⁷ A honfoglalás korának írott forrásai. 32.

¹⁸ Ld. E. W. Lane, *An Arabic–English Lexicon Derived from the Best and the Most Copious Eastern Sources*. London, 1863. Reprint: Cambridge, 1984, I, 470; Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*. II. Ed. by Muḥammad ‘Abd al-Waḥḥāb, Muḥammad as-Šādiḡ al-‘Ubaydī. Bayrūt, (é. n.), 383.

¹⁹ Hans Wehr, *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*. 4. Auflage. Unter Mitwirkung von Lorenz Kropfisch. Wiesbaden, 1998, 207.

²⁰ A *djins* szó más forrásokban is egyértelműen különböző népeket jelöl. Ld. például: al-Mas‘ūdī, i. m., 204.

Hārūn ibn Yahyā a bizánci császár testőrségében említ turkokat. Joseph Marquart úgy véli, hogy itt elsősorban a Ferghāna vidékén élő turkokra (Φαργάνοι) kell gondolni a VII. (Bíborbanszületett) Konstantin császár által szerkesztett *De administrando imperio* (DAI) alapján, ugyanakkor szintén a DAI-ra hivatkozva hoz egy másik példát, ahol a turkok (τοῦρκοι) kifejezés a ferghānai turkok (Φαργάνοι) és a kazárok mellett zsoldosokat jelöl, ami biztosan a magyarokra vonatkozik.²¹ Vele szemben Kmoskó Mihály nyomán Zimonyi István nem tartotta meggyőzőnek Marquart érvelését, és úgy vélte, hogy „a Konstantinápolyban fogoly szerző nyilvánvalóan a bizánci szóhasználatot követte, és a turk kifejezést a magyarokra alkalmazta.”²² Később Zimonyi is körültekintőbben fogalmazott: „Marquart szerint transoxaniai törökök; lehet azonban, hogy e türkök alatt magyarok értendők.”²³ Marquart megközelítését tartom inkább elfogadhatónak, mivel a kifejezést egy tágabb összefüggésben vizsgálta és párhuzamba állította a DAI más helyeivel. Mindamellett be kell látnunk, hogy ma már nehéz lenne minden kétséget kizáróan megállapítani, hogy Hārūn ibn Yahyā melyik „turk” népet látta Konstantinápolyban. E szövegrészlettel kapcsolatban egy kisebb fordítási hibára is fel kell hívnom a figyelmet. Szembetűnik az a furcsaság, hogy a kapu leírását egy folyosó követi: „Ami a Tenger kapuját illeti, [onnan] egy folyosóba [sic!] lépsz” – és itt lenne a testőrség. Azonnal érezzük, hogy valami nem jó a szövegben, s valóban: az arab eredeti alapján helyesebb lenne az *előtér* szó használata. A. Vasiliev is ekként fordította (*vestibule* – a latin *vestibulum* szóból),²⁴ hiszen az eredeti arab szó (*dihlīz*) is ezt jelenti.²⁵ Ha mégis a ’folyosó’ szót fogadjuk el, helyesebb lenne a mondat így: „Ami a Tenger kapuját illeti, [onnan] egy folyosóra lépsz”.

Azon arab nyelvű földrajzi források jó része, amelyet a kutatás nagyobb határozottsággal vonatkoztat a magyarokra, így többek közt Ibn Rusta (10. század eleje) valamint al-Bakrī (11. század), Marwazī (11. század második fele–12. század eleje) vagy a perzsa nyelvű Gardīzī (11. század közepe) és a Hudūd al-‘Ālam (10. század vége) az al-Djāyhānī hagyományra megy vissza.²⁶ Ennek esetében azonban nincs megnyugtató támpont a forrás szerzőjének pontos kilétéről és a szöveg keletkezésének időpontjáról – esete hasonló a magyar „Ösgestáéhoz”²⁷ –, de ha elfogadjuk Czeglédy Károly véleményét, akkor a 9.

²¹ Marquart, *i. m.*, 227.

²² *A honfoglalás korának írott forrásai*. 28/32. jegyzet.

²³ Kmoskó, *i. m.*, I/1, 185. 738. jegyzet.

²⁴ A. Vasiliev, Harun-ibn-Yahya and his Description of Constantinople. *Seminarium Kondakovianum* 5 (1932) 155–156.

²⁵ Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab*. Bayrūt, IV., 429. A *dihlīz* perzsa eredtű arab szó, és azt a helységet jelöli, ami a kapu és a ház között található. A Hans Wehr-féle szótárban is szerepel az ’előcsarnok’, ’előtér’ és a ’folyosó’ jelentés (Vorraum, Vestibül, Korridor). Lásd: Wehr, *i. m.* 409.

²⁶ Ld. az 5. jegyzetet.

²⁷ Az önállóan fenn nem maradt 11. századi „Ösgesta” létére 13–14. századi krónikáink uta-

század második felében készülhetett a munka.²⁸ Ugyanakkor Ch. Pellat nézete szerint az is lehetséges, hogy az elveszett mű egy családi vállalkozás lett volna, és az al-Djayhānī család több tagja is dolgozhatott rajta a 10. század első felében.²⁹ Ez azonban nehezen elképzelhető, amennyiben feltételezzük, hogy Ibn Rusta használta al-Djayhānī leírását a magyarokra vonatkozó passzusnál. Az al-Djayhānī hagyomány fontos része az arab földrajzi irodalomnak, de sajnos valószínűleg már nem fogjuk tudni teljes bizonyossággal meghatározni, mikor keletkezett – hacsak egy számottevően új forrás elő nem kerül. Kellő körültekintéssel azonban ettől a szöveghagyománytól eltekintve is tudjuk a földrajzi forrásokat használni. Jelen esetben arra, hogy néhány példa segítségével szemléltessük különböző turk népek neveinek és szállásterületeinek előfordulásait. Ezen túlmenően olykor történeti eseményekre való utalásokkal is találkozhatunk a geográfiai irodalomban, melyek úgyszintén segítségünkre lehetnek egy-egy téma kutatásában.

A földrajzi forrásokban a „turk kérdés” szempontjából alapvetően két fontos dolgot vizsgálhatunk. Az egyik a turk népek fogalma: mely népcsoportokat vagy közösségeket sorolja egy adott szerző a turkok közé. A második, nem kevésbé lényeges szempont az, hogy ezek a népek hol éltek. A teljesség igénye nélkül lássunk alább néhány példát. Az első a 9. század végéről, illetve a 10. század elejéről való: Ibn Khordādhbah (megh. 911) és Ibn al-Fakīh al-Hamadhānī is (10. század) a Zāminból Ferghānába vivő út leírásánál említenek például turkokat a következő megnevezésekkel: az *al-toghuzghuz*, *al-kaymāk*, *al-ghuzz*, *al-dj.f.r.*, *al-badġānak*, *al-turkash*, *a.dhk.sh*, *kh.ifġjākh*, *khirkhīz*, *al-kharlukh*, *al-khaladj*. Megemlítik azt is, hogy a turkoknak tizenhat városa van.³⁰ Al-Masʿūdī nemcsak a földrajzi, hanem a történeti munkájában is említ turkokat, mégpedig két helyütt: Közép-Ázsiában és a Kaukázus környékén.³¹ Al-Marwazī (12. század eleje) a turkokról szóló fejezetében a következő népeket sorolja fel: *al-toghuzghuz*, *al-kūn*, *kh.rkhīz*, *khar.l.khiyya*, *kīmāk*, *al-badġinākiyya*, *al-khazar*, *b.r.dās*, *al-m.dj.gh.r.yya*, *al-ṣakālība*.³² Láthatjuk tehát, hogy a „turk” népek között nemcsak közép-ázsiai, hanem kelet-európai népek említésével is találkozhatunk az

lásaiból lehet következtetni. Tájékoztató irodalom gyanánt ld. Kristó Gyula, *Magyar historiográfia I. Történetírás a középkori Magyarországon*. Budapest, 2002, 133–146.

²⁸ Czeglédy Károly, *Magna Hungaria. Századok* 77 (1943) 292–293.

²⁹ Bővebben ld. Ch. Pellat, al-Djayhānī. In: *The Encyclopaedia of Islam*. XII. Supplement. Ed. by P. J. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs. Leiden, 2004, 265–266.

³⁰ Ibn Khordādhbeh, *Kitāb al-masālik waʾl-mamālik*. *Bibliotheca Geographorum Arabicorum*. VI. Ed. by M. J. de Goeje, Lugduni Batavorum, 1889, 31; Ibn al-Fakīh al-Hamadhānī, *Kitāb al-boldān*. *Bibliotheca Geographorum. Arabicorum* V. Ed. by M. J. de Goeje, Lugduni Batavorum, 1885, 329.

³¹ al-Masʿūdī, *i. m.*, I, 131, 176–181.

³² V. Minorsky, *Sharaf al-zamān Ṭāhor Marvazī on China, the Turks and India*. London, 1942, 17–26. (Arab.)

arab földrajzi munkákban.³³ A geográfiai irodalomból érdemes még idéznünk az al-Balkhī-hagyományt, amely 921 előtt keletkezett és al-Iṣṭakhrī (10. század első fele) és Ibn Hawqal (10. század második fele) szövegeinek alapját is adja. Ez azért jelentős, mert itt találjuk a *basdji*tokról szóló említéseket.³⁴ A kutatás úgy tartja, hogy al-Balkhī (megh. 934) a magyarokat nevezi baskíroknak, és két országról tud: az egyik nagyjából a mai baskír területen, a másik pedig a Fekete-tenger mellett lehetett. Czeglédy Károly ebből arra következtet, hogy műve 889 és a honfoglalás közti időben keletkezett. Kérdés, hogy a szövegben a baskírok valóban azonosak-e a magyarokkal? Sajnos azt sem tudjuk bizonyítani, hogy a magyarok baskír elnevezése al-Balkhī-tól származik-e vagy esetleg már ő is átvette valakitől. Czeglédy azt is felvetette, hogy al-Balkhī tudott a két nép összetartozásáról.³⁵ Mint látjuk, a baskír–magyar azonosság kérdése további vizsgálatra szorul. E helyütt nem szabad megfeledkeznünk Ibn Faḍlān útleírásáról, amelyben szintén értékes adatokat találunk a turk népekről, különösen a volgai bolgárokról és a baskírokról.³⁶

A keleti földrajzi írók között érdemes megemlíteni a török származású lexikográfus, Maḥmūd b. al-Ḥusayn b. Muḥammad al-Kāshgharī nevét is. Al-Kāshgharī arab–török szótára, a *Dīwān lughāt al-turk* (a továbbiakban *Dīwān*), amely a 11. század második felében készült, több szempontból is fontos forrás lehet számunkra. Nemcsak azért, mert szótára az első ilyen jellegű munka, és mert a nála fennmaradt térkép egyike a legrégebbi világtérképeknek; hanem azért is, mert a különböző török törzsekről részletes leírást ad. Megfigyeléseit azért is érdemes számba venni, mert személyesen járta be a turk törzsek lakóhelyeit, így tapasztalatai alapján lejegyzett információi etnográfiai szempontból értékes adalékokkal szolgálnak. Szerinte a turkok húsz nagyobb törzsből állnak, ezek nyugatról keletre haladva a következők: BAJANAK – *bācānāk*, QIFJ'AQ – *qifcāq*, 'UTUZ – *oyuz*, YAM'K – *yemāk*, BAŠĠIR T – *bašġirt*, YAS' MIL – *basmil*, QA'Y – *qāy*, YABA'QUV – *yabāqu*, TATA'R – *tatār*, QIR'QIZ – *qirqiz*, JIKIL – *čigil*, TUXSY – *tuxsi*, YATM – *yaṣma*, 'TRA'Q – *oyrāq*, JARUQ – *čaruq*, JUMUL – *čömul*, 'UYTUR – *uyyur*, TANKUT – *taṇut*, XITA'Y – *xitāy*, TWT'A'J – *tawṣāč*. Említi, hogy ezek további kisebb ágakra bonthatók, amelyekből olyan sok van, hogy nem lehet számon tartani őket. A turk törzsek közül az oguzok jelentőségét emeli ki, akik 22 törzsből – köztük

³³ Minorsky, *i. m.*, 92.

³⁴ al-Iṣṭakhrī, *Viae Regnorum. Bibliotheca Geographorum Arabicorum*. I. Ed. by M. J. de Goeje, Lugduni Batavorum, 1927, 225.

³⁵ A szóalokról és a baskír kérdésről bővebben ld. Czeglédy Károly, *Magna Hungaria. Századok* 77 (1943) 277–306.

³⁶ V. Z. Togan, *Ibn Faḍlān's Reisebericht*. Leipzig, 1939. Magyar fordítását kommentárokkal ld. Simon Róbert fordításában és kommentárjával: Ibn Faḍlān, *Beszámoló a volgai bolgárok földjén tett utazásról*. Budapest, 2007.

szintén a besenyők – állnak.³⁷ Munkáját mindenképpen érdemes lenne szem előtt tartani a korai magyarság és a sztyeppe múltjának kutatása során.

A fentiekből jól látszik, hogy az arab nyelvű, illetve keleti muszlim földrajzi irodalom gazdag nyersanyagot nyújt a korai magyar történelem és a sztyepptörténet számára, és hasznos lenne még újragondolni a forrásokban előforduló különböző népeket, folyókat és helységneveket jelölő szavak értelmezését. Ehhez nyújthatnak segítséget a történeti források is, amelyek egy része ugyan megtalálható magyar vagy különböző idegen nyelvű fordítás formájában, mégis ritkábban idézi őket a magyar őstörténet-kutatás, mint a fent taglalt geográfiai irodalmat. Harmatta János és Maróth Miklós 1990-ben publikált egy módszertanilag igen figyelemreméltó cikket a 8. század eleji arab–türk kapcsolatokról. Az arab és perzsa történeti forrásokat bevonva az körvonalazódik, hogy az al-Ṭabarī történetírónál (megh. 923) három különböző, de időben egymáshoz közel álló eseménynél szereplő turk jelölő valószínűleg három különböző népcsoportot vagy törzsszövetséget takar: a 701-ben Kīshsh szomszédságában élő turkok nyugati türkök; a 707-ben Kutayba ibn Muslim ellen küzdő turkok keleti türkök; míg a 711-ben arabok által ostromlott Szamarkand segítségére siető turkok a szomszédságban élő, Shāsh és Ferghāna vidékéről érkező nyugati türkök lehetnek.³⁸ E három kiragadott példa jól mutatja, hogy mennyire kérdéses a „turk” kifejezés mögött megbúvó nép kiléte.

Érdemes röviden áttekinteni azt is, milyen nézetek születtek erről a kérdésről. C. E. Bosworth úgy véli, hogy a Transzoxániában élő turknak nevezett csoport zsoldos katonákból állhatott, akiket Szogdia iráni hercegei alkalmaztak, és ez mintegy előfutáraként is szolgált annak a szerepnek, amelyet később a török elemek az Abbászida kalifátus életében játszottak. A források ugyanakkor gyakran jelölnek különböző csoportokat azokkal a városokkal, ahonnan azok érkeztek, mint például Ferghāna népe esetében. Ez főként a kalifai hadsereg sztyeppei eredetű turk egységeire lehetett jellemző, fenntartva azt, hogy ha Ferghāna népéről beszél egy adat, akkor lehetséges, hogy nemcsak turkokról, hanem iráni eredetű népességről is szó van. C. E. Bosworth azt is kiemeli, hogy vigyázni kell, hiszen egyes nagyobb városok, például Khoraszán neve a forrásokban egy nagyobb régióra vonatkozott: ha al-Djāhiz a khoraszáni turkokról ír, akkor Transzoxánia keleti részét érti rajta, illetve olyan „kisebb” régiót, mint Ferghāna.³⁹ Frye és Sayili ugyanakkor úgy véli, hogy azok a turkok, akik a 7–8. században Transzoxániában az iszlám hódítása ellen küzdöttek, nem a külső sztyeppei területekről érkező nomádok voltak, hanem helyi, Transzoxániában

³⁷ Maḥmūd al-Ḳāṣī, *Compendium of the Turkic Dialects. (Dīwān Luyāt at-Turk)*. Ed & translated by Robert Dankoff in collaboration with James Kelly. Part 1. Harvard, 1982, 82–84, 101–102.

³⁸ Harmatta–Maróth, *i. m.*

³⁹ Bosworth, *i. m.*, 196.

élő *turkok*.⁴⁰ Czeglédy Károly arra mutatott rá, hogy egyes arab írók az oguzokat is turknak hívják. Felhívta a figyelmet továbbá arra, hogy ilyen adatokra építette W. Barthold a turk–oguz azonosságra vonatkozó elméletét, amely zavart okozott Belső-Ázsia történetének kutatásában.⁴¹ Osman b. Ismail szerint a turkok általában Közép-Ázsia sztyepei nomádjait jelölik, és a turk szó inkább politikai vagy nyelvi értelemben lehet jelölő, nem pedig az etnoszra vonatkozóan. Így például, ha valaki törökül beszélt, de nem turk származású volt, akkor is turknak számított a szerzők számára.⁴² Al-Tabarī krónikájának idegen nyelvű kiadásában is találkozhatunk a „turk” jelölő fordításának nehézségeivel, több helyütt előfordul, hogy nem lehet bizonyossággal megmondani kikre is vonatkozhat egy adott híradás.⁴³ Ha távolról szemléljük, hogy kik azok a turkok, akkor a következőt látjuk: a kútfők általában minden keleti származású nem arab és nem perzsa elemet turk néven jelölnek; a 9. századtól kezdve pedig legtöbbször az al-Mu'tasim kalifa (833–842) által a kalifátus területére behozott török származású katonai népeket nevezik turknak. Ha azonban közelebbről vesszük szemügyre a különböző, főleg a 7–9. századra vonatkozó utalásokat, akkor észrevehetjük azt, hogy szinte teljes a zűrzavar: a turkok egy időben több, egymástól távol eső vidéken ugyanúgy előfordulnak.

A korszak történetíróinak, al-Balādhurīnak (megh. 892 k.) és al-Tabarīnak a munkáiban számtalanszor találkozunk turkokkal: az arab hódítás során Khoraszán és Bokhara környékén,⁴⁴ Azerbajdzsán vidékén,⁴⁵ a 8. században pedig Kutayba ibn Muslim nemcsak Transzoxánia, hanem Ferghāna és Shāsh turkok lakta területeire is tudatosan telepít arab népeiséget.⁴⁶ Tiflisz mellett 147/764-ben támadnak a turkok,⁴⁷ és Közép-Ázsiában is folyamatosan jelen vannak a hódítások után, a 9. század közepétől pedig főként már mint a kalifai hadsereg része szerepelnek a forrásokban.⁴⁸ Persze kivétel ezután is bőven akad: 913-ban Khoraszán környékén támadják a muszlimokat,⁴⁹ és fentebb láttuk, hogy 934-ben Bizánc vidékén is előfordulnak.⁵⁰ Nyilvánvaló, hogy az arab

⁴⁰ Frye–Sayili, *i. m.*

⁴¹ Bővebben ld. Czeglédy Károly, A török népek és nyelvek tagolódásának kérdéséhez. In: Uő, *Magyar őstörténeti tanulmányok*, Budapest, 1985, 306–311; Vásáry, *i. m.*, 82–83.

⁴² Osman S. A. Ismail, Mu'tasim and the Turks. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 29/1 (1966) 12–24.

⁴³ Ld. például: Th. Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*. Leyden, 1973, 53, 99; K. R. Everett, *The History of al-Tabarī. XXII. The Marwānid Restoration*. New York, 1989, 183/622. jegyzet.

⁴⁴ al-Balādhurī, *Futūḥ al-buldān*. Bayrūt, 1987, 567, 576–578.

⁴⁵ al-Tabarī, *Ta'riḫ al-umam wa'l-mulūk*. VII, Bayrūt, 1987, 341.

⁴⁶ al-Balādhurī, *i. m.*, 606.

⁴⁷ al-Tabarī, *i. m.*, VIII, 581.

⁴⁸ al-Tabarī, *i. m.*, IX, 549.

⁴⁹ Arīb, *Šilat ta'riḫ al-Tabarī*. Ed. by M. J. de Goeje. Leiden, 1897, 43.

⁵⁰ Ld. a 11. és a 12. jegyzetet.

hódítások előtti turkokra vonatkozó leírásoknál tekintetbe kell venni a keleti és a nyugati türkök történetét, valamint a többi idevonatkozó forrást is ahhoz, hogy meghatározhassuk, mely nép rejtőzhet egy-egy jelölés mögött. Az arab hódítások utáni említéseket hasonló módszerrel kell vizsgálni, szem előtt tartva a közép-ázsiai területek történetében végbemenő változásokat.

Az arab történeti források legfontosabb említése a korai magyar történelem szempontjából a H 280/893. évi, Ismā'īl ibn Aḥmad számánida emír által a turkok országa ellen vezetett hadjárat.⁵¹ Ezt az eseményt a történészek többféleképpen értelmezik, de abban egyetértenek, hogy ennek a támadásnak köze lehetett ahhoz a népszégregmozgáshoz, ami végül a besenyőknek a magyarok elleni támadásához vezetett. Hóman Bálint azt gondolta, hogy Ismā'īl ibn Aḥmad a karlukokat győzte le,⁵² míg Györffy György szerint al-Mas'ūdī krónikája alapján joggal vélhetjük, hogy a számánida emír a karlukokat támadta, azonban a népvándorlást megindító harci cselekmények mozgatói nem a karlukok, hanem az úzok lehetnek, akiket szintén turknak tartottak a források.⁵³ Újabban komoly történeti ellenvetés merült fel a besenyő támadás és e feltételezett népvándorlás kapcsolatával szemben.⁵⁴ Nincs könnyű dolguk a történészeknek, ugyanis az arab földrajzi és történeti munkák vonatkozó passzusainak a magyar fordításaira is igaz az, amit e dolgozat elején általánosságban jeleztem: filológiai szempontból gyöngye talajon állnak, ráadásul az Ismā'īl ibn Aḥmadra utaló részeket sem könnyű használni, mert a párhuzamos szöveghelyek fellelhetősége nehézkes.⁵⁵ Megint csak azt láthatjuk, milyen nehézségekbe ütközhetünk egy-egy népnév értelmezése és az arra építhető (?) történeti interpretációk kapcsán.

Ha egy térképre vetítjük az arab forrásokban szereplő türk népek lakóhelyeit, akkor világosan kitűnik, hogy igen szétszóródva találkozunk velük: többek közt Transzoxániában, Khoraszán vidékén, Azerbajdzsán, illetve a Kaukázus környékén. Ennélfogva minden egyes forrásrészletet körültekintően meg kell vizsgálni, hogy mely türk népre vonatkozhat; hiszen az, hogy Ibn Rusta a magyarokat a turkok népei közé sorolja, még nem elégséges ahhoz, hogy egy-egy adott

⁵¹ A támadásról a bővebb leírást ld. al-Mas'ūdī, *i. m.*, IV, 245.

⁵² Hóman Bálint, *Magyar történet*. I. Budapest, 1935, 116.

⁵³ Györffy György, Honfoglalás és megtelepedés. In: *Magyarország története I. Előzmények és magyar történet 1242-ig*. Főszerk. Székely György. Szerk. Bartha Antal. Budapest, 1987, 577–650, különösen: 582.

⁵⁴ A kérdésről ld. Szabados György, *Magyar államalapítások a IX–XI. században*. Szeged, 2011, 143–154.

⁵⁵ Az idevonatkozó arab források közül háromnak a fordítása található meg, Ibn al-Fakīh al-Hamadī szövegéből ld. Kmoskó, *i. m.*, I/1, 154; al-Mas'ūdī fordítása: Uő, *i. m.*, I/2, 204; és al-Tabarī párhuzamos helye: *A honfoglalás korának írott forrásai*. 60. A források kiadója egy külön cikkben ugyan összegyűjtötte az ide vonatkozó forrásokat, de azok módszertani használata több ponton vitatható. Ld. Zimonyi István, A besenyők nyugatra vándorlásának okai. In: *Acta Universitatis Szegediensis. Acta Historica* 106 (1998) 129–144. A Kmoskó-hagyaték gondozásának átfogó módszertani és filológiai szempontú kritikáját ld. Ormos István, *i. m.*

szövegrészletet, amelyben turkokról írnak, a magyarokra vagy a magyarok vándorlására vonatkoztassunk.

Ez a probléma nemcsak az arab kútfőknél merül fel, hanem más forrásoknál is,⁵⁶ gondoljunk csak a görög nyelven írt bizánci munkákra: VI. (Bölcs) Leó bizánci császár *Taktikájára* vagy a már említett DAI-ra, amelyet Bölcs Leó fia, VII. (Bíborbanszületett) Konstantin bizánci császár szerkesztett. Ibn Rustával ellentétben Bölcs Leó a magyarokra vonatkoztatott türk népnévet részkategóriaként határozza meg. „A skytha népeknek (Σκυθικὰ τοῖνυν ἔτην) tehát, mondhatni, egyforma életmódjuk és szervezetük van: sok fő alatt állnak, és a közügyekben nemtörődömök; általában nomád életet élnek. Csupán a bolgárok és kívülük még a türkök (Τούρκων) népe fordít gondot az egyöntetű hadirendre. Így a többi skytha népnél nagyobb erővel vívják a közelharcokat, és egy főnek az uralma alatt állnak.”⁵⁷ A DAI hasonló „nagyságrendben” hozza a „turk” népnévet, mint a *Taktika*, csak a viszonyítási alap más. „Amikor a türkök (Τούρκων) [magyarok] és az akkor kangarnak nevezett besenyők közt háború ütött ki, a türkök (Τούρκων) hadserege vereséget szenvedett, és két részre szakadt. Az egyik rész kelet felé, Perzsia vidékén telepedett le, s ezeket a türkök régi nevén mostanáig szávtartú ászfalúnek (Σάβαρτοι ἄσφαλοι) hívják, s másik rész pedig vajdájukkal és vezérükkel, Levedivel nyugatra ment lakni, az Etelküzü nevezetű helyekre...”⁵⁸ Itt a „rendíthetetlen szabir”⁵⁹ népesség nyugatra vándorolt felének új jelölője lett. A görög kútfők *turk* szóhasználatával azért is érdemes foglalkozni, mert a Bizánci Birodalom tudvalevőleg szoros kulturális-diplomáciai kapcsolatot ápolt az Omajjád, majd később az Abbászida Kalifátussal.

Felmerülhet ezért annak a lehetősége, hogy a két kultúra közötti kölcsönhatás is közrejátszott abban, hogy a magyarokat a turkok népei közt tartották számon a kortársak. Nem kizárt az sem, hogy többirányú etnogenezissel számolhatunk. Már László Gyula felvetette, hogy a korai magyarsággal kapcsol-

⁵⁶ Hasonló problémát vetett fel Balogh László a Hitvalló Theophanész krónikájában szereplő turkok kilétének vizsgálata kapcsán, amelynek során kitér az arab forrásokra, illetve az azokban található turk említésekre is. Szerinte a muszlim szerzők azokat nevezték turkoknak, akik az eurázsiai sztyeppén éltek és valamikor a Turk Kaganátus vagy utódállamai alá tartoztak. Noha felvetése érdekes, kijelentését csak szerény szakirodalmi utalással támasztja alá, és e téren forráshivatkozást nem olvasni nála. Ld. Balogh László, *Notes on the Western Turks in the Work of Theophanes Confessor. Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 58 (2005) 192. Bizáncról és az arab foglalásokról bővebben ld. például: Walter E. Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*. Cambridge, 1992, különösen 181–205.

⁵⁷ Moravcsik Gyula, *Az Árpád-kori magyar történet bizánci forrásai*. Budapest, 1988². 17–18. (Moravcsik Gyula fordítása.)

⁵⁸ *Bíborbanszületett Konstantin, A birodalom kormányzása*. A görög szöveget fordította Moravcsik Gyula. Olajos Terézia bevezető tanulmányával. Budapest, 2003. (reprint) 170–173. Köszönöm Szabados Györgynek, hogy felhívta a figyelmemet e párhuzamra.

⁵⁹ A „rendíthetetlen szabir” értelmezéshez ld. *A honfoglalás korának írott forrásai*. 122/327. jegyzet.

latba hozott nevek (hun, avar, szabir, onogur, türk stb.) nem mind ugyanarra a „magyar” népre vonatkoztak, hanem azokra az etnikai összetevőkre, amelyek a magyarság kialakulásában különböző helyeken és időkben részt vettek.⁶⁰

A fentiekben néhány fontosabb módszertani kérdést és forrásrészletet emeltem ki és vettem górcső alá. Nem volt szándékom kitérni a középkori etnogenezis-kérdés újabb általános felvetéseire.⁶¹ A nehézségek felvázolásával az volt a célom, hogy rávilágítsak, mennyire elengedhetetlen a kútfőket behatóan megvizsgálni egy-egy sommás megállapítás előtt. Véleményem szerint akkor lehet eredményes az arabul írott feljegyzések használata, ha a kérdéses szövegrészeket nemcsak önmagukban, hanem kontextusba ágyazva, más írott emlékekkel összevetve használjuk. Ehhez elengedhetetlen lenne, hogy az arab nyelvű *történeti* irodalmat hangsúlyozottabban vonjuk bele a *történeti* kutatásba. Úgy látom, hogy e források közül többet jó eséllyel lehet összefüggésbe hozni a korai magyar történelemmel. Érdemes lenne emellett olyan fordításokat megjeleníteni, amelyek az arab lejegyzésű, de nem arab tulajdonnevek (népnevek, földrajzi nevek) filológiaiailag hiteles átírásán alapulnak. A kérdés tehát továbbra is nyitott: mikor milyen értelemben lehetett használatos a „turk” elnevezés az arab forrásokban? Milyen népet vagy népcsoportot jelölhetett? Mikor jelölt „magyarokat” és miért éppen a „turkok” népei között? Talán sikerült meggyőzőnöm az olvasót: bőven van mit tenni az arabisztika művelőinek ahhoz, hogy újabb, a népvándorlással kapcsolatos kérdéseket lehessen tisztázni – már amennyire ez az idő távlatából lehetséges.

⁶⁰ László Gyula, *A „kettős honfoglalás”*. Budapest, 1978, 10. Újabbán Bálint Csanád, *Az ethnosz a korai középkorban. (A kutatás lehetőségei és korlátai.) Századok* 140 (2006) 295; Szabados György, *Állam és ethnosz a IX–X. századi magyar történelemben. Acta Historica* 135 (2013) 3–24.

⁶¹ Ennek újabb irodalmából ld. például: J. Jarnut, *Herrschaft und Ethnogenese im Frühmittelalter*. Münster, 2002; Sinor Dénes, *Az őstörténet és etnogenezis problémáiról. Acta Universitatis Szegediensis. Acta Historica*. 121 (2005) 3–14; Bálint Csanád, *i. m.*; *Archaeology of Identity – Archäologie der Identität*. Hrsg. von W. Pohl–M. Mehofer Wien, 2010; *Sprache und Identität im frühen Mittelalter*. Hrsg. von W. Pohl–B. Zeller. Wien, 2012.

Turks in the Arabic sources – remarks on the interpretation of the ethnonym “Turk”

Zsuzsanna Zsidai

The identification of the various peoples has always been a serious problem for the researchers of Hungarian prehistory. The definition is difficult because we have to examine the sources' and the authors' reliability.

In the focus of my paper is the ethnonym “Turk”. The Arab geographer, Ibn Rusta states that the “Hungarians are a race of the Turks”. There is no consensus concerning the name “Turk”, it is still open to interpretation. The Arabic sources relate that we can find many Turkish tribes or peoples in different regions of the Eastern world, such in Ferghana, Khorasan, Transoxania, Samarkand, and near to Armenia. So it is obvious that the name “Turk” can be interpreted in many different ways. My aim is to point at some difficulties regarding the translation and interpretation of the sources and to show some examples for the occurrences of “Turk” in the medieval Arabic texts.

What did the name “Turk” mean in the Arabic sources? What kind of a social/ethnic group was it referred to? I can only outline some of the problems and explanations about this topic and think that so far neglected historical sources ought to be taken into consideration when conducting research in this field of early Hungarian and Eurasian history.

Göncöl Csaba

Hangjelölés a *Codex Cumanicus* vallási szövegeiben. A /š/ és /η/ hangok írásmódja

A *Codex Cumanicus* (CC), mint a kipcsak nyelveket beszélő népek legnagyobb középkori, latin betűs nyelvemléke, megkerülhetetlen forrása bármilyen kipcsak nyelvtörténeti kutatásnak. Első, 1880-as publikálása óta¹ különböző szempontú cikkek és monográfiák foglalkoztak vele, mégis akad olyan részterülete, amelyet alig tárgyalt a szakirodalom. Ilyen kutatási területnek számít a kódex paleográfiája és ortográfiája. Kuun Géza kiadásában a szöveget saját belátása szerint normalizálta, átírását adta, így paleográfiai, ortográfiai szempontú vizsgálatokat nem lehetett a szövegen végezni. Ezeket a kutatásokat Kaare Grønbech² facsimile kiadása lehetővé tette volna, de ennek ellenére sem foglalkoztak vele.³ A *Codex Cumanicus* legújabb kiadása⁴ azonban lehetőséget ad arra, hogy részletes vizsgálatoknak vethessük alá a szövegeket.

Dolgozatom célja, hogy a keresztény szövegekben a /š/ és /η/ fonéma lejegyzésére használt írásjegyek vizsgálatával rámutassak arra, hogy milyen lehetőségek rejlenek a kódex írásmódjának, ortográfiájának vizsgálatában.

A kódexet hagyományosan két részre szokás osztani. Az első része (1r–55v), amely latin–perzsa–kun nyelvű szöszedeteket tartalmaz, az *olasz rész* vagy Ligeti elnevezése után a *Tolmácsok Könyve* elnevezést kapta. Az elfogadottá vált elképzelés szerint ezt a részt itáliai származású kereskedők állították össze a Krím-félszigeten.⁵ A kódex második része (56v–82v) tartalmi szempontból többrétű. Az 56r, 57r–58r, 66v, 80v–82v kun–német, illetve német–kun szójegyzékeket, kifejezéseket tartalmaz, az 56v, 59r négy sorában, illetve az 59v-ban olasz versek

¹ Kuun Géza, *Codex Cumanicus bibliotchece ad templum Divi Marci Venetiarum*. Budapestini, 1880. Reprint kiadása Ligeti Lajos előszavával: *Codex Cumanicus*. Ed. by Éva Apor. Budapest, 1981.

² Kaare Grønbech, *Codex Cumanicus in Faksimile herausgegeben*. Kopenhagen, 1936.

³ A kódex paleográfiai szempontú vizsgálatának fontosságát jól mutatja Vladimir Drimba cikke, amelyben a genovai adminisztrációban használt datálási elveket a *Codex Cumanicus* datálásával vetette össze. Sikertült meggyőzően bizonyítani azt, hogy a korábban MCCCIII-ként olvasott dátum valójában MCCCXXX, így világossá vált, hogy a kódex 1330-ban íródott és a rendelkezésünkre álló kézirat első másolata az eredetinek. Vladimir Drimba, *Sur la datation de la première partie du Codex Cumanicus*. *Oriens* 27–28 (1981) 338–404.

⁴ Vladimir Drimba, *Codex Comanicus. Édition diplomatique avec fac-similés*. Bucarest, 2000.

⁵ Ligeti Lajos, *A Codex Cumanicus mai kérdései*. (Keleti értekezések, 1.) Budapest, 1985, 46. Angol nyelven: *Prolegomena to the Codex Cumanicus*. In: Kuun, *i. m.*, 1–54. és *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 35 (1981) 1–54.

kaptak helyet. A 60r–60v fólión kun nyelvű találós kérdéseket, a 61r–63v fóliókon prédikációs anyagot, a 64r–65v kun alaktani leírásokat, a 69r–80r fólión keresztény himnuszok kun fordításait jegyezték le. Ezen felül még ehhez a részhez tartozik hat üres fólió is (67r–68r, 77r–78r). A 78v oldalon latin nyelvű tulajdonjeggyel találkozhatunk. A szakirodalom ezt a második részt a német szószedetek miatt *német résznek*, illetve Ligeti elnevezése alapján *Hittérítők Könyvének* nevezi.⁶ Ez a rész tartalmilag, keletkezési idejét és szerzőit tekintve is teljes mértékben elválik a *Tolmácsok Könyvétől*,⁷ ezért külön vizsgálatot igényel.

A fenti összefoglalóból is jó látható, hogy a *Hittérítők Könyve* tartalmi szempontból vegyes, ez teszi indokolttá a vizsgált anyag szűkítését. Nem világos egyelőre, hogy hány kézzel van dolgunk és az sem, hogyan viszonyulnak a szövegek és a glosszák egymáshoz, milyen származású térítők jegyezték le őket.⁸ Györffy György, aki az eddigi legpontosabb kodikológiai vizsgálatot végezte, úgy látja, hogy legalább öt kéz munkája a *Codex Cumanicus* német része.⁹ Dagmar Drüll viszont egyenesen 16 másoló munkáját vélte felfedezni ebben a részben.¹⁰ A ductus alapján – szétszórt, besűrített szószedetek, illetve üresen vagy félig kitöltött fóliók – arra következtethetünk, hogy ezeket a szövegeket gyakran egymástól függetlenül jegyezték le.¹¹ Ez a megfontolás, illetve tartalmi szempontú elkülönülés teszi szükségessé a vallásos szövegek külön vizsgálatát.

A 68v oldalon a szerkesztők lejegyezték azokat a grafémákat, amelyekkel a latin írásból hiányzó, de a kun nyelvben megtalálható fonémákat írásban viszszaadták. Ezek sorjában:

- <æ>, amellyel a /ä/ fonémát;
- <ε>, amellyel a /č/;
- <ę>, amely az /e/ valamelyik allofónját;
- <G>, amelyet a perzsa eredetű szavakban a /ǰ/ fonémát;
- <η>, amellyel a /η/ nazálist;

⁶ Ligeti, *i. m.*, 46.

⁷ Erre vonatkozóan lásd Györffy György, *A Codex Cumanicus keletkezésének kérdéséhez*. (A Magyar Történettudományi Intézet évkönyvei). Budapest, 1942; Dagmar Drüll, *Der Codex Cumanicus. Entstehung und Bedeutung*. Stuttgart, 1979.

⁸ Ligeti abból indult ki, hogy a *Hittérítők Könyvében* két, a kunt magyarázó nyelvvel van dolgunk, a némettel és a latinnal. A glosszák megvilágításánál mind a két nyelvvel találkozunk, míg az ima-, prédikáció- és himnuszfordítások esetében ezek kizárólag latin nyelvűek. Mindezek alapján felveti azt a lehetőséget, hogy a *Codex Cumanicus* teljes anyaga három réteget foglal magába: „1. olasz kolónusok; 2. latin nyelvű [nyelven író – kiegészítés tőlem G. Cs.] ferenccsek; 3. német nyelvű egyházi (és világi?) személyek”-től származó rétegeket (nála kezek). Vö. Ligeti, *i. m.*, 45.

⁹ Györffy, *i. m.*, 18.

¹⁰ Drüll, *i. m.*, 92–93. Ligeti (*i. m.*, 45.) túl soknak tartja a tizenhat kézírást.

¹¹ Ligeti azt is felvetette, hogy a találós kérdések nem képezik szerves részét a *Codex Cumanicus*-nak, hanem egy teljesen különálló, mára azonban elveszett szövegtörzsrész részei lehettek. Ligeti szavaival (*i. m.*, 41.): „ez a két oldal nem kezdet, hanem folytatása egy korábbi, hasonló tartalmú, ma elveszett fasciculusnak”.

<i>, amellyel az /i/, illetve allofónja esetében az <í>, amelyet az /i/ fonémát jelölték;

<y>, amelyet a /y/ írásánál alkalmaztak.

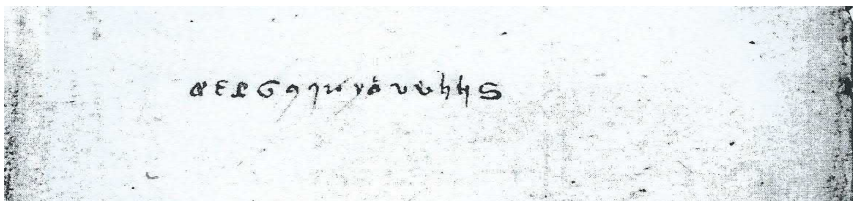
Emellett fel lett tüntetve még:

<v>, amelyet Vladimir Drimba szövegkiadása a /v/ grafémájaként ad meg, illetve a <ú>, amely a kun /ü/;¹²

<ø>, amely a kun /ö/ megfelelője, továbbá

<h> /h/ és a <ŋ> /χ/ fonémák közötti különbség

és a sor legvégén a <s>, amely a /š/ fonémát hivatott jelölni.



Ezeket a jelzéseket nem alkalmazták következetesen.¹³

Az /š/ fonémát a kódexben egyszerre jelölik <ŋ>, <s>, <z>, sőt <ŋch> jegyekkel is. Az írásmódok ilyen változatossága ellenére is megállapítható egyfajta rendszerszerűség is. Az adatok idézésénél a fölió- és sorszámot adom meg, majd a *betűhív adatot* ~ jellel elválasztva a *turkológiai átírás*, azt pedig idézőjelben a 'fordítás' követi. Ha szükséges, filológia megjegyzésekkel látom el az adatot. Annak érdekében, hogy a példaként felhozott adatok minél pontosabb képet adjanak a kódex írásmódjáról, azokat Grønbech szótárából [KW] idézem, majd Clauson szótárával [ED]¹⁴ és az ótörök–orosz szótár [DTS]¹⁵ adataival visszaigazolom. Ahol az etimológia teljesen egyértelmű, csak a KW-t idézem, illetve ha korábban elemzett adatot tüntetek fel, eltekintek a szótárak ismételt hivatkozásától. Az összes példa megadása szétfeszítené a munka kereteit, ezért csupán néhányat idézek. Ennek során igyekszem az eredeti írásmódot megtartani, amennyire ezt a technikai eszközök lehetővé teszik.

Az /š/ írásmódja a 61r–63r oldalak között az esetek túlnyomó többségében egységes. Az eredeti /š/ hangot általában <z>-vel jelölik:

¹² Kaare Grønbech, *Komanisches Wörtetbuch. Türkischer Wortindex zu Codex Cumanicus*. Kopenhagen, 1942, 14.

¹³ Grønbech, *Komanisches Wörterbuch*, 14–15.

¹⁴ Gerard Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. Oxford, 1972.

¹⁵ V. M. Nadeljaev–D. M. Nasilov–Ė. R. Tenišev–A. M. Ščerbak, *Drevnietjurskij Slovar'*. Leningrad, 1969.

61r 4 *ezitganımdē* ~ *ešitgānimdān*, az *ešit-* 'hören' [KW, 94–95] igéből, *ešit-* 'to hear' [ED: 257], 'slyšat' [DTS, 185] jelentése a szöveghelyen '[bűnös vagyok] amiatt, amit hallottam';

61r 6 *izlarmdē* ~ *išlārimdān*, *iš* 'Werk, Tat, Arbeit' [KW, 107] 'work, labour; something done, a deed' [ED: 254], 'delo, rabota' [DTS, 214] jelentése '[bűnös vagyok] dolgaim miatt';

61r 12 *bozak* és 28 *bozac* ~ *bošaq* 'Abläss' [KW, 65] a *bošu-* 'to free, liberate' [ED: 377] vagy *boša-/bošu-* 'osvoboždat'sja, polučat' svobodu' [DTS, 113–114] igéből -(X)G deverbális nomenképzős alakja;¹⁶

61v 4 *nīzan* ~ *nīšān* 'a sign, signal, mark...' [Steingass, 1402];¹⁷

61v 5 *eulganmīz* ~ *čulganmīš* a *čulgan-* 'gewickelt sein' [KW, 77] < *čuḡlan-* 'to be wrapped' [ED: 408];

61v 8 *zugur* ~ *šukūr* többese az arab *šukr* 'Dankbarkeit, Dank, Danksagung; Lob, Preis' [Wehr: 438]¹⁸ szónak;

61v 18, *ura bazladīlar* ~ *ura bašladīlar* 'fingen sie an, [...] zu schlagen' [KW, 52], ahol a *bašla-* segédige ként funkcionál.¹⁹ 'elkezdtek ütni';

62r 10 *baz vrdīlar* ~ *baš urdīlar* 'Kopf, Haut; sie verneigten sich' [KW, 52] 'hódoltak',²⁰

63v 14 *dwzmanlārne* ~ *dušmanlārni* 'ellenségeket' a perzsa *dušmān* 'an Enemy' [Steingass, 526] főnévben;

63v 22–23 *kamīz//lār* ~ *qamīš* 'Rohr, Stengel' [KW, 192] 'reed, cane, rush' [ED: 628], 'trostnik, kamyš' [DTS, 415];

A példák száma szaporítható. A /š/ hangokat jelölő <z> szóközépi és szóvégi esetekben is megjelenik, szókezdő /š/-re nincs adatunk, nem is gyakori a török nyelvekben.²¹ Ha az adatokat számszerűen akarjuk kifejezni, akkor azt mondhatjuk, hogy 61r–63r oldalak között a /š/ hang helyére nyolcvannyalc alkalommal írtak <z> grafémát, kivételként hét alkalommal szerepel helyén <š> vagy hangértékével egyenértékű <s>, és hat példa említhető arra, hogy <šch> betűkombinációval fejezték ki a vizsgált hangzót (például 61v 33 és 40 *kwn toḡuščī* ~ *kūn toḡuši* ' (Sonnen)aufgang' [KW, 248]); 61v 14 *bolušchmachībīle* ~ *bolušmaḡī bīle*; a 63r 5 és 14 *bolušchmagay* ~ *bolušmagay*, a *boluš-* 'helfen'

¹⁶ Annemarie von Gabain, *Altürkische Grammatik*. Leipzig, 1950, 74; Marcel Erdal, *Old Turkic Word Formation. A Fundamental Approach to the Lexicon*. I. Wiesbaden, 1991, 184.

¹⁷ Francis Joseph Steingass, *A Comprehensive Persian–English Dictionary*. London, 1984.

¹⁸ Hans Wehr, *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*. Leipzig, 1958.

¹⁹ Eckmann János, *Chagatay Manual*. Bloomington, 1966, 143; Bodrogligeti András, *A Grammar of Chagatay*. München, 2001, 284.

²⁰ A *baš ur-* kifejezés 'hódol, esedezik' értelemben az Arany Horda kancelláriájának hivatalos nyelvében is megtalálható, gyakori lehetett, mivel tükörfordítása, a *čelom bit'* szerkezet megtalálható a 16. századi orosz okleveles gyakorlatban. Vásáry István, *Az Arany Horda kancelláriája*. (Keleti értekezések, 3.) Budapest, 1987, 38.

²¹ Clauson, *i. m.*, 866; Lars Johanson, The History of Turkic. In: *The Turkic Languages*. Ed. by Lars Johanson–Éva Ágnes Csató. London–New York, 1998, 105.

[KW, 65] igéből; 63v 24 *baš china* ~ *bašina*, a *baš* részesesete). Magától kínálkozik a felvetés, hogy a <ʃch> német térítők révén került a szövegekbe, azonban a számadatok óvatosságra intenek, ezért nem alapozhatunk rájuk semmilyen hipotézist.

Az említett kivételeken kívül meg kell említenünk még tizenkét bizonytalan adatot. Nem lehet egyértelműen eldönteni, hogy a szövegekben felbukkanó, mindenhol 'angyal' jelentésű *frista*, illetve *frišta* szavakban milyen hangzót jelölnek a <z>, illetve <ʃ> grafémák. Ennek oka az, hogy két módon magyarázhatjuk az adatokat, egyrészt a perzsa *frišta* 'an angel; a messenger, apostole' alakból, másrészt a szintén perzsa *firistāden* 'to send' igéből származó *firista* 'sent; an ambassador, apostole' szóból is [Steingass, 918–919]. A hasonló hangzás és a szinte azonos jelentés miatt ezeket az adatokat nem lehet sémába helyezni.

A megfigyelt /š/ hang <z> írásmódja tisztán ortográfiai jelenség, nem kereshetünk mögötte semmilyen hangtörténeti változást.²² A nyugati és északi kipcak nyelvekben a /š/ megmarad, míg a déli kipcak nyelvekben /s/ hangzóvá alakul: például a CC *baz* ~ *baš* 'Kopf, Haupt' [KW, 52] ~ tatár *baš* 'golova';²³ baskír *baš* 'golova';²⁴ kumük *baš* 'golova';²⁵ karacsáj-balkár *baš* 'golova';²⁶ kazah *bas* 'golova';²⁷ karakalpak *bas* 'golova';²⁸ nogaj *bas* 'golova';²⁹

A /š/ jelölésével párhuzamosan röviden szót kell ejteni a /s/ és /z/ hang lejegyzéséről is (61r–63r oldal). A latin paleográfiai szokásnak megfelelően a /s/ hangot a CC fordítói a <s> és <ʃ> írásjeggyel adták vissza, az is megfigyelhető, hogy arányait nézve a <ʃ> gyakoribb. Néhány a példák hosszú sorából:

61r 13 *ezitʃe* ~ *ešitʃe*, az *ešit-* ige optatívusza;

62r 14 *soygil* ~ *söygil*, a *sev-/söv-/söy-* 'lieben' [KW, 218] ige felszólító módú alakja;

62v 20 *aʃtri* ~ *astri* 'sehr, überraush' [KW, 43];

63v 33 *səunelu* ~ *sövünčlü* 'erfreut' [KW, 224];

A /z/ hang lejegyzését illetően elmondható, hogy használták a <z> grafémát, továbbá megfigyelhető egy olyan tendencia is, hogy meglehetősen sűrűn <s> vagy <ʃ> jeleket írtak, ebben az esetben a <s> a gyakoribb.

61v 6 *ʃøʃni* ~ *sözni*, a *söz* 'Wort, Worte, Gerede' [KW, 224] tárgyesete;

61v 33 *uuldus* ~ *yulduz* 'Stern' [KW, 128];

²² Johanson, *i. m.*, 105 vázolja az ótörök /š/ változásait. A haksz nyelvben, amelyben egy /š/ > /s/ változás zajlott le, zöngésedik a szóközi -s- és /z/-vé válik. Kétséges, hogy ez tükröződne a CC szövegeiben, ld. alább.

²³ *Tatarsko–russkij slovar*'. Gol. red. G. S. Amirov. Moskva, 1966, 61.

²⁴ Z. G. Uraksin, *Baškirska–russkij slovar*'. Moskva, 1996, 78.

²⁵ Z. Z. Bamatova, *Russko–kumyjskij slovar*'. Moskva, 1960, 155.

²⁶ H. I. Sujuneva–I. H. Urusbieva, *Russko–karačaev–balkarskij slovar*'. Moskva, 1965, 120.

²⁷ K. Bektaev, *Bolšoj kazahsko–russkij, russko–kazahskij slovar*'. Almaty, 1999, 91.

²⁸ *Russko–karakalpakskij slovar*'. Gol. red. N. A. Baskakov. Moskva, 1967, 161.

²⁹ *Nogajsko–russkij slovar*'. Gol. red. N. A. Baskakov. Moskva, 1963, 71.

63v *Atamís* ~ *atamiz*, az *ata* 'Vater' [KW, 44] + *mIz* többes szám első személyű birtokos személyraggal;

Németh Gyula 1932-ben felhívta a kutatás figyelmét arra, hogy a magyarországi kun nyelvemlékekben is előfordul a CC-ben megfigyelhető /z/ ~ /s/ váltokozás,³⁰ az említett párhuzam azonban módszertani problémákat vet fel.³¹ A kérdés, hogy a /z/ ~ <s>, illetve <ʃ> írásmód mögött hangtani okokat kell-e keresni vagy sem, egyelőre nyitott marad.

A 63v oldalt követően kun nyelvtani megjegyzések, ragozási paradigmák (64r–65v) foglalnak helyet, amelyek után a 69r–76r és a 80r oldalra ismét összefüggő szövegeket másoltak le, illetve latin nyelvű glosszákkal magyarították azokat.³² A vallási szövegek /š/ hangjelölésében jól látható változás állt be: a 69r oldaltól <s> betűvel írták az etimologikusan /š/-sel ejtett szavakat. Ebben az esetben sem gondolhatunk hangváltozásokra, egyrészt az előzőekben felhozott példák tételelesen cáfolják, hogy erről lenne szó, másrészt mert ezeken az oldalakon a /s/ hangok lejegyzésére következetesen a <ʃ> grafémát használják, noha a középkori paleográfiai gyakorlatban a <ʃ> és <s> jelek gyakorlatilag egyenértékűek voltak.³³

Példák a /š/ írásmódjára:

69r 6 *jsittirdij* ~ *išittirdij* az *ešit*- 'hören' [KW, 108] ige műveltető képzős, múlt idős alakja;

69r 8 *nisāe* ~ a már említett perzsa *nišān* szó;

69r 10 *tusmāde* ~ *tušmandān*;

69v 2 *baska* < * *bašqa* 'anderer als, verschieden von; ausser, ohne' [KW, 52];

69v 2 *teyisli* ~ *teyišli*, a KW-ben *teyšli* '(vom Schicksal) bestimmt, genötigt, gezwungen' [KW, 239];

72v *saytāni* ~ *šaytāni* az arab *šaytān* 'Satan, Teufel' [Wehr: 452] szó tárgyesete;

71r 16 *balsekerdāt* ~ *bal šekerdan tur[ur]*, ahol a *šeker* a persza *šakar* 'sugar' [Steingass, 752] szó átvétele, jelentése 'mézből és cukorból [való]';

³⁰ Németh Gyula, *Die Inschriften des Schatzes von Nagy-Szent-Miklós. Mit zwei Anhängen: I. Die Sprache der Petschenegen und Komanen; II. Die ungarische Kerbschrift.* (Bibliotheca Orientalis Hungariae, II.) Budapest–Leipzig, 1932, 55–56.

³¹ Németh Gyula a magyarországi kun adatok között személyneveket említett (ezek etimológiai problémákat vetnek fel), illetve a magyarországi kun Miatyánk szövegét idézte. Mándoky Kongur István ennek több mint száz változatáról tud, ld. Mándoky Kongur István, *A Kun miatyánk.* In: *Kunok és magyarok.* Közzéteszi: Molnár Ádám. Budapest, 2012, 114. Ezek a variánsok viszont erősen torzultak, így azok hangtani adatai megbízhatatlanok.

³² A kódex leíró nyelvtani része túl kevés adatot szolgáltat ahhoz, hogy egyértelműen el lehessen dönteni azt, hogy a *Hittérítők* Könyvének melyik rétegébe tartozik, ezért eltekintek ennek behatárolt elemzésétől.

³³ Jakó Zsigmond–Radu Manolescu, *A latin írás története.* Budapest, 1987, 146. A szerzők megjegyzik azt is, hogy a <ʃ> kialakulását tekintve nem más, mint a <s> megnyújtása az alapon al és fölé.

72v 17 *teṇdes* ~ *teṇdeš* 'gleichgestellt, ebenbürtig' [KW, 241], az ótörök *teṇ* +*DAš* kölcsönösségképzővel ellátott alakja;³⁴

74v 5 *təzdes* ~ *təzdeš* 'wesengleich' [KW, 252], a *töz* 'root, basis, origin' [ED: 571], 'koren', 'osnova, suščnost'' [DTS, 583] szó +*DAš* szociativusz képzővel ellátott alakja;

76r 1 *tuusniṇ* ~ *tuwušniṇ*, a *tuwuš* ~ *toḡuš* '(Sonnen)aufgang' [KW, 248] szó birtokos esetben álló alakja;

80r 6 *tusurgetge* ~ *tüšürgetgeč*³⁵ 'hinabstürzen wird' [KW, 261];

Számokban kifejezve a <s> graféma a 69r–76r és a 80r oldalakon összesen nyolcvanhét esetben jelöl /š/ hangot, a kivételek száma ezeken a főlíkokon mindössze kettő, ahol a <s> graféma szókezdő /s/ hangot jelöl: 73r 6 sorában a *səz* és *səvne* ~ *söz* 'Wort, Worte, Gerede' [KW, 224] és ~ *söw(ü)nč* 'Freude' [KW, 223]. A korábbiakhoz hasonlóan szóközi és szóvégi adatokban szerepelnek ezek a betűk, illetve két példa, az arab eredetű *šaytān* és a perzsa eredetű *šeker* bizonyítja azt, hogy nem tettek kivételt az írásmódban a szóelejei pozíciókban sem.

Nem számoltam a kivételek közé, noha az írásmódja indokolná a 69r 2 *jemissin* ~ *yämišsin* a *yämiš* 'Frucht, Obst' [KW, 121] +*sXn* 'gyümölcs vagy' kifejezést sem. Ennek oka az, hogy a szóvégi /š/ hanghoz a +*sXn* személyrag /s/ hangja kiejtéskor hasonulhat, ezt jegyezheték le a kódex szerkesztői.

A bizonytalan adatok között ismételtlen a perzsa eredetű *firista*, illetve *frišta* áll, ezek között az oldalak között összesen öt alkalommal bukkant fel így vagy úgy.

A /s/ írásmódjára csak néhány adatot idézek, egyrészt azért, mert nem tartozik szorosan a vizsgált témához, másrészt azért, mert azok részletes tárgyalása felesleges oldalakkal tágítaná ki a tanulmányt.

69r 11 *anaš* ~ *anasī*, ana 'Mutter' [KW, 37];

69v *šē* ~ *sen*,³⁶

69v 2 *terməšīda* ~ *termesindä*, ahol a *terme* 'anyaméh' jelentésben szerepel;³⁷

³⁴ Carl Brockelmann, *Osttürkische Grammatik der islamischen Literatursprachen Mittelasiens*. Leiden, 1954, 97–98; Eckmann, *i. m.*, 54; Bodrogligeti, *i. m.*, 60.

³⁵ Mind Grønbech (*Kumanisches Wörterbuch*, 261.), mind Vladimir Drimba (*Syntaxe Comane*. București, 1973, 328.) egyaránt javítják a -ger- képzőt -gey- alakban. A -Gay képző Eckmann szerint egy futurum optatívuszi alak. Eckmann, *i. m.*, 160. Ezzel nincs is gond, a mondat is erre a jövő idejű óhajtó alakra végződik (*qaytḡay*). A probléma ott kezdődik, hogy egy finit igére a fordítók a -Gač képzőt helyezik, amelyet Eckmann könyvében gerundiumként ír le. Eckmann, *i. m.*, 146. Annak ellenére, hogy morfológiai szempontból nem világos számomra az adott szóalak, teljesen egyértelmű, hogy a szó a kun *tüš*- 'fallen' szóból jön létre és az írásképző szempontjából illeszkedik a többi adathoz.

³⁶ Berta Árpád, Middle Kipchak. In: *The Turkic Languages*. 161.

³⁷ Ebben a jelentésben, pontosabban „Szűz Máriára vonatkoztatott tiszteleti kifejezés” (Ligeti), nem csupán a *Codex Cumanicus*ban találkozunk vele, hanem a középkori magyar nyelvemlékekben is. Ld. Ligeti Lajos, *A magyar nyelv török kapcsolatai a honfoglalás előtt és az Árpád-korban*. Budapest, 1986, 275–276; Róna-Tas András–Berta Árpád–(Károly László), *West Old Turkic. Turkic Loanwords in Hungarian*. I–II. Wiesbaden, 2011, 901–903.

70v 1 *ʃaa* ~ *saa*, amely a *saŋa* (a *sen* egyes szám második személyű személyes névmás részeshatározós esete) alakjából jött létre: először denazalizálódott,³⁸ majd a gutturális spiráns kiesett, de megmaradt a két szótag. Legközelebbi pár-huzama ennek a formának a troki karaimban van, amelyben a személyes névmások *maya*, *saya* alakja mellett *maa*, *saa* alak is megtalálható;³⁹

76r 18 *algislaʃin* ~ *algışlasin* 'áldja!';

80r 3 és 9 *kenʃinā* ~ *kensinā*, *kensi* 'selbst, die eigene Person' [KW, 238];

80r 5 *ʃojra* ~ *sojra* 'später, nachher' [KW, 222];

*

Rátérve a /*ŋ*/ írására – a /*š*/-hez hasonlóan – a kódex ennek az írásmódjában is eltéréseket mutat. Találkozhatunk olyan megoldásokkal, ahol két grafémával jelölik <ng> (62v 22 *tengri* ~ *teŋri* 'Gott' [KW, 241]; 63v 6 *conglumiz* ~ *köŋlümiz*, *köŋül* 'Herz' [KW, 152]), illetve egyetlen jellel, a mai tudományos átírásnak megfelelő <ŋ> betűvel (72v 12 *ʃoŋ* ~ *soŋ* 'Ende, Schluss; letzter' [KW, 222], 76r 3 *Meŋv teŋrinij* ~ *meŋü teŋriniŋ*, a *meŋü* 'ewig' [KW, 164], azaz 'örök istennek a...'). Ezen a két írásmódon kívül szót kell ejtenünk még háromról. Szintén /*ŋ*/ hangot jelölnek azok a szöveghelyek, amelyeknél egy adott magánhangzó fölött hullámos vonal (tilde) van, és ezt közvetlenül egy <g> követi – az egyszerűség kedvéért ezt a rovábbiakban <~g> módon jelölöm. Ennek a gyökei a középkori ortográfiai gyakorlatban rejlenek, a magánhangzó feletti hullámos vonal a szótagban meglévő, de írásban nem jelölt nazálist reprezentálja.⁴⁰ Ilyenek kis számban akadnak a kódex szövegei között: 61r 17 *tēgrga* ~ *teŋrigā*, *teŋri* 'Gott' [KW, 241]; 62r 30 *cōgulble* ~ *köŋül bile*, *köŋül* 'Herz' [KW, 152]; 70r 9 *tēgizinae* ~ *teŋizinā*, *teŋiz* 'Meer' [KW, 241]. Ugyanez a magyarázat arra a hangjelölésre is, ahol <~ŋ> módon adják vissza a /*ŋ*/ hangot: 69v 6 *mēŋu* ~ *meŋü* 'ewig' [KW, 164]; 72r 6 *tēŋrini* ~ *teŋri*. Végezetül meg kell említeni azokat a szöveghelyeket, amelyekben az etimologikus /*ŋ*/ helyén csupán <g> található, például: 62r 21 *ʃenig* ~ *seniŋ* 'tiéd'; 62r 23 *anigueū* ~ *anij űčün* 'azért'. Hogy ezekben az esetekben miért maradt ki a <n>, az egyelőre nem világos, az sem elképzelhetetlen, hogy egyszerűen lemaradt a tilde a vokálisról.

³⁸ Ez a denazalizált forma (*saŋa* és *saga*) a déli kipcsak nyelvekre jellemző, tehát a kazah, karakalpak, illetve nogaj nyelvre.

³⁹ K. M. Musaev, Karaimskij jazyk. In: *Jazyki narodov SSSR. II. Tjurkskie jazyki*. Gol. red. V. V. Vinogradov. Moskva, 1966, 269. Napvilágot láttak olyan elképzelések is, amelyek szerint a *ʃaa* ~ *sā* forma nem más, mint illeszkedés a versmértékhez. Willy Bang, *Der Komanische Marienpsalter nebst seiner Quelle* herausgegeben. In: Willy Bang–Joseph Marquart, *Osttürkische Dialektstudien*. Berlin, 1914, 243. Ez a felvetés nem állja meg teljesen a helyét, mivel a *ʃaa* írásforma – ugyanúgy mint a *saŋa* – két szótagból áll (az *Ave porta paradisi* himnusz fordításában mind a két szóalak felbukkan). A Bang által feltételezett *sā* olvasat egyedül a 61r 3 helyen található *ʃa* alakban. A kérdés mindenestre további vizsgálatokra szorul. Vö: Berta, *i. m.*, 1998, 161.

⁴⁰ Jakó–Manolescu, *i. m.*, 201.

Ha a vallási szövegeket tüzetesen átvizsgáljuk, akkor a /*η*/ írásmódja alapján ismét két réteget emelhetünk ki, a 61r–63r, valamint a 69r–76r és a 80r oldalakat.

Ami f. 61r–63r-et illeti, itt a legtarkább az összkép.⁴¹ Ezeken az oldalakon vegyesen találhatunk olyan adatokat, amelyeket <ng>, <~g> és pusztán <g> írásmóddal jegyezték le, teljesen rendszertelenül. A legnagyobb a <ng> aránya, összesen 94 alkalommal bukkan fel, ezt követik az adatok <g> írásmódjával (24 példa), végül a <~g>-s példák, amelyek csupán hétszer szerepelnek. Hogy ilyen módon szétválasztják a /*η*/ hangot /n/ és /g/ hangokra jelentheti azt, hogy a szövegeket fordítók nem is egy hangként érzékelték, mivel idegen volt számukra.

A 76r és a 80r oldalakon a /*η*/ hangot következetesen <~η> grafémával írták (253 eset). Tíz kivétel van, kettő a <~g> típusból kettő: 70r 8 *tēgri* ~ *te~ri* és 70r 9 *tēgizina* ~ *te~jizina*, *te~iz* 'Meer' [KW, 241]; a <ng> típusból négy: 69r 10 *ʃanga* ~ *sa~a*, 80r 5 *ʃongra* ~ *so~ra* 'später, nachher' [KW, 222] és 80r 6 és 7 *mengv* ~ *me~ü*; és négy a <~η> írásmódból: 69r 2 *tuurdū~* ~ *tuvurdū~*, a *tuv-* 'geboren werden' [KW, 247] ige múlt idejű egyes szám második személyű alakja; 69v 8 *jē~di* ~ *ye~di*, a *ye~/yen-* 'besiegen' [KW, 122]; 72r 6 *tē~rini* és 72v 3 *tē~rini* ~ *te~rini*. Az a tény, hogy a legtöbb esetben egy betűvel írták ezt a hangot, egyértelműen azt jelenti, hogy világos különbséget tettek /n/ és /*η*/ hangok között. Erősítik a feltevést azok az adatok is, ahol /n/ és /g/ hang egymás mellé került, de nem etimologikus /*η*/ hangról van szó: 69r 6 *tengæ* ~ *tengä*, a *ten* 'Fleisch; der fleischliche Körper' [KW, 240] szó datívuszban álló alakja; 73r 3 *agī~gan* ~ *agī~gan*, az *agī~*- ige 'aufsteigen' [KW, 29] -*GAn* gerundiumos alakja.

A fenti példákból világosan kirajzolódik, hogy a f. 61r–63r-en az /*š*/ hangot következetesen <z>-vel jelölték, míg a f. 69r–76r, illetve a 80r-en az /*š*/ hang lejegyzésére a <s> írásjelet használták. A 69r–76r, a 80r oldalakon az is megfigyelhető, hogy különbséget tettek a <s> és <ʃ> írásjegyek között, jöllehet a latin paleográfiában ezeket egymással egyenértékűeknek kezelték. A /*η*/ hang lejegyzésére használt írásjeleket eltérően alkalmazták a 61r–63r, valamint a 69r–76r és a 80r, tehát ugyanazokon az oldalakon, a két jelenség így egybeesik. E mögött nem kereshetünk hangtörténeti változást, az ok minden bizonnyal az, hogy különböző szerzők más-más koncepció szerint írták a kun nyelvű szövegeket.

⁴¹ A /*η*/ hangjelölés párhuzamaként megemlíthetők az arab és héber írásos nyelvmemlékek. Az arab írásos szövegek esetében /*η*/ visszaadására egyaránt használják a *kāf* és *nūn* jeleket (ك) (ن), csak *kāf* (ك), illetve a *kāf* módosított változatát, a *kāf-i nūn*-t (ك). Faruk Kadri Timurtaş, *Osmanlıca grameri*. İstanbul, 1964, 4. A karaim szövegek esetében ennek a hangnak a jelölésére a *gīmel* (ג) és *gīmel* valamint *nūn* kombinációját használják (גן). Omelian Pritsak, *Das Karaimische*. In: *Philologiae Turcicae Fundamenta*. Hrsg. von Jean Deny. Wiesbaden, 1959, 327. Köszönöm Olach Zsuzsannának, hogy felhívta a figyelmem a héber írásos emlékek hangjelölési párhuzamára.

Adatok a /š/ hang jelölésére

	š ~ z	š ~ s	š ~ ſ	š ~ ſch
61r–63r	88	3	4	6
69r–76r, 80r	2	87	0	0

Adatok a /ŋ/ hang jelölésére

	ŋ ~ ng	ŋ ~ g	ŋ ~ ˜g	ŋ ~ ȳ	ŋ ~ ˜ȳ
61r–63r	94	24	7	0	0
69r–76r, 80r	4	0	2	253	4

Összefoglalva az elmondottak tanulságait, a *Codex Cumanicus* vallásos szövegei között a /š/ és /ŋ/ írásmódja szerint két különböző réteget lehet kimutatni. Nem elég egyszerűen a kódex itáliai, illetve német részéről beszélni, hanem éles különbséget kell tenni a német rész szövegei között is, mert más szerzőktől származnak. További paleográfiai, illetve ortográfiai kutatásokkal ennek a két rétegnek az elkülönítése bizonyosabbá válhat, valamint külön kutatást igényel a szövegek és glosszák viszonya is. Hogy ez a két réteg takar-e dialektális változásokat – ahogyan a kódex itáliai és német része –, azt egyelőre nem lehet eldönteni. Annyi azonban ebből a rövid elemzésből is világossá válik, hogy még mindig alapvető kutatásokat igényel a kódex anyaga. Ezek elvégzése nélkül a belőle levont fonológiai- és nyelvtörténeti következtetések bizonytalanok és könnyen félrevezetők lehetnek.⁴²

⁴² A tanulmány az MTA-SZTE Turkológiai Kutatócsoport támogatásával készült.

Phonemic symbols in the *Codex Cumanicus*. The graphemes used for /š/ and /ŋ/

Csaba GÖNCÖL

The aim of the article is to point out the lack of research on palaeography, orthography, and graphotactics of the *Codex Cumanicus*. The article deals with the use of symbols used to denote the consonants /š/ and /ŋ/ of the religious texts in the German part of the manuscript. According to the author, the texts can be divided into two sections. In the first section (on folios 61r–63r) the consonant /š/ is written with the characters <z>, <s>, <ſch>, and <ch>, where <z> is dominant (88 times). In the second section (on folios 69r–76r and 80r) the same consonants are denoted with <s> and <z>, but this time the dominant symbol is <s> (87 times). The consonant /ŋ/ is marked by the combination of symbols <ng>, <g>, <ŋ>, <~g>, and <~ŋ>. On folios 61r–63r all combinations are used with the exception of the ones containing <ŋ>. In these cases the dominant is <ng> (94 times, the second is <g> with 24 cases and 7 occasions of <~g>). On folios 69r–76r and 80r the same consonant is denoted by <ŋ> 253 times, while the combination <ng> is used only 4 times and there are two examples of <~ŋ>. The use of the symbols means that there were two different methods of writing consonants foreign to the orthography of medieval Latin in the two main sections of the text. Without examinations of this nature no valid linguistic information can be gathered regarding the *Codex Cumanicus*.

Eördögh Balázs

Kaygusuz Abdal és a *wahdat al-wujūd*.¹ Ibn al-‘Arabī hatása egy anatóliai török vándordervisre

Kaygusuz Abdal, a 14–15. század fordulóján élt anatóliai dervis, kora számos misztikusához hasonlóan az iszlám országaiban vándorolva, szabadon tanította a köré gyűlt istenkeresőket, anélkül, hogy elméleteit rendszerbe foglalta vagy doktrinális keretekhez igazodott volna. A hozzá hasonló szúfi mesterek (sejkek) nagy hatással voltak az iszlamizálódó kis-ázsiai török társadalomra, melynek körében egy különböző eredetű tanokat ötvöző, mégis jellegzetesen török misztika bontakozott ki.² E széles tömegeket felölelő népi irányzat elitje hozta létre a 16. század elején intézményesült bektasi dervisrendet.³

Kaygusuz Abdal egyedisége abban áll, hogy kortársaival ellentétben tanításait írásba foglalta, és mindezt nem a szúfi irodalomban bevett perzsa, hanem a köznép török nyelvén tette. Munkássága felölel népi, *kosma*⁴ formában írott verseket, perzsa hatásra készült *meszneviket*⁵ és prózai műveket egyaránt. Páratlan életműve és népszerűsége miatt a bektasi irodalom megalapozójaként tekintenek rá,⁶ aki új vallási elméletek is beemelt a hitrendszerbe.⁷

¹ Az arab neveket, illetve terminusokat az *Encyclopaedia of Islam* átírási rendszere szerint adom meg. Ez alól kivételek a magyar tudományos nyelvben is elterjedt kifejezések, mint *szúra*, *hadisz*, *ulema*, *saría* stb. A török elnevezések a modern török nyelv helyesírásának megfelelően szerepelnek.

² A dervisek szerepéről a formálódó iszlám társadalmakban ld. Peter Golden, *Nomads and Sedentary Societies in Medieval Eurasia*. Washington, 1998; Rıza Yıldırım, *Dervishes in Early Ottoman Society and Politics*. Ankara, 2001; Ahmet Yaşar Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslâm*. İstanbul, 2003.

³ Bár a bektasi rend a 13. században élt nagyhatású dervis, Hacı Bektaş Veli nevét viseli, a doktrinális alapokat csak két évszázaddal később, 1501-ben fektette le Balım Sultan *Erkânname* (Iránymutató könyv) című művében. A rendről ld. John Kingsley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*. London, 1996²; Ágoston Gábor–Sudár Balázs, *Gül Baba és a magyarországi bektasi dervisek*. Budapest, 2002, 19.

⁴ A török népköltészet alapvető versformája, mely négysoros, xaxa bbbba cccca rímképletű strófaból épül fel.

⁵ A klasszikus irodalom jellegzetes versformája, időmértékes párversekből áll, melyeket páros rímekkel összekapcsolódó félsorok alkotnak.

⁶ Fuad Köprülü, *Early Mystics in Turkish Literature*. Translated, edited and with an introduction by Gary Leiser and Robert Dankoff. Foreword by Devin Deweese. London–New York, 2006, 365; N. Azamat, *Kaygusuz Abdal*. In: *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25. Ankara, 2002, 75.

⁷ Salih Çift, Bektâşî geleneğinde Vahdet-i Vücûd ve İbnü'l-Arabî. In: *İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 23 (2009) 257–279.

A bektasi hitrendszer kialakulásának körülményeiből fakadóan számos eltérő eredetű nézetet hordoz.⁸ A szakirodalom e szinkretikus vallás jellemző elemeként írja le a *waḥdat al-wujūd* (török: *vahdet-i vücud*) tanát, melyet mind a tudományos, mind a közgondolkodásban az iszlám bölcselet egyik legnagyobb hatású alakjához, Ibn al-‘Arabīhoz (megh. 1240) kötnek. Az arab misztikus tanai rendkívül népszerűek voltak a perzsa szúfizmusban,⁹ s az általános nézet szerint Kaygusuz nyomán beszívárogtak a bektasi irodalomba és a török népi vallásosságba is.¹⁰

Munkámban ezt az állítást kívánom részletesebben megvizsgálni, de mindekelőtt a kutatások módszertani nehézségeire hívom fel a figyelmet. Mivel a terminusok használatát, valamint bizonyos vallási jelenségek értelmezését illetően nincs tudományos konszenzus, csak ezek tisztázása után fókuszálhatunk arra a kérdésre, hogy vajon Kaygusuz műveiben valóban felfedezhetőek-e Ibn al-‘Arabī iskolájának nyomai. A válaszhoz a misztikusok egy-egy meghatározó alkotását, az arab mester *al-Futūḥāt al-Makkīyah*¹¹ (Mekkai kinyilatkoztatások), illetve Kaygusuz *Saraynâme*¹² (A szeráj könyve) című munkáját vizsgálva igyekszem közelebb kerülni.

A Legnagyobb Sejk és a Gondnélküli Bolond

Muḥyī al-Dīn Ibn al-‘Arabī és Kaygusuz Abdal az iszlám misztika két, egymástól meglehetősen távol álló csoportját képviselik. Előbbi – széles körben elterjedt megnevezéssel: a Legnagyobb Sejk¹³ – a filozofikus szúfizmus meghatározó alakja volt. Értkezései elsősorban a Korán szövegéből indultak ki, finom utalásrendszere kizárólag a muszlim hagyomány, illetve a misztikus irodalom tökéletes ismeretében volt megfejthető. Értelmezése még művelt szúfi kortársai számára is nehézséget okozott.¹⁴ Vele ellentétben a török vándordervis – a

⁸ A rend különös helyet foglal el az iszlám szunnita és síita irányzata között, továbbá indiai, perzsa, keresztény és samanizmusból eredő vallási képzeteket is hitrendszerébe épített. Ld. Ahmet Yaşar Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*. İstanbul, 2002.

⁹ William Chittick, Rūmī’ and Waḥdat al-wujūd. In: *The Heritage of Rūmī*. Ed. by Amin Banani. Cambridge, 1994, 70–111.

¹⁰ Çift, i. m., 259.

¹¹ A fordítások a William C. Chittick műveiben kiadott szövegeken alapulnak. William C. Chittick, *The Self-Disclosure of God. Principles of Ibn al-‘Arabī’s Cosmology*. New York, 1998; Uő., *The Sufi Path of Knowledge. Ibn al-‘Arabī’s Metaphysics of Imagination*. New York, 1989. A teljes mű két kötetes angol nyelvű kiadása: *Meccan Revelations*. I–II. Ed. by Michel Chodkiewicz. New York, 2002, 2004.

¹² A fordítások: Saraynâme-i Baba Kaygusuz. In: *Mecmû’âtü’r-Resâil*, Marburg, Staatsbibliothek, Ms. or. oct. 4044, kéziraton alapulnak. Török nyelven kiadta: Abdurrahman Güzel, *Saraynâme*. Ankara, 2010.

¹³ Ibn al-‘Arabī az utókor az *al-Shaykh al-Akbar*, a „Legnagyobb Sejk” névvel illette.

¹⁴ Chittick, Rūmī’, 72.

Gondnélküli Bolond¹⁵ – a köznép nyelvén és a köznéphez szólt.¹⁶ Egyszerű költői képei és világos prózája mindenki számára érthető volt, aki kicsit is ismerte a szúfik szimbólumrendszerét.

Ibn al-‘Arabī értelmezésének nehézségét írásainak bonyolult nyelvezete mellett az okozza, hogy a Sejk nem épített fel összefüggő filozófiai rendszert műveiben.¹⁷ Gigantikus alkotása, az *al-Futūḥāt al-Makkīyah* sem egy letisztult elmélet magyarázata. Sokkal inkább felfogható a Sejk spirituális utazásának naplójaként, melyben leírja és értelmezi misztikus tapasztalatait. A *Futūḥāt* 560 fejezetének mindegyike egy-egy, a szerző által elért spirituális állomás kifejtése.¹⁸ Muḥyī al-Dīn Korán-verseken, hadíszokon s nem utolsó sorban saját tapasztalásain elmélkedik, miközben az asztrológiától a nyelvészetig a bölcsélet szinte minden területét bevonja értekezéseibe. Művét, ahogy a címben is utal rá, kinyilatkoztatásnak tekinti, melyet isteni inspiráció által alkotott.¹⁹ Éppen ezért nem is próbál meg végső konklúziókat levonni vagy rendszert építeni megfigyeléseiből, nézeteit mindig más oldalról közelíti meg, máshogyan írja le.²⁰

Mi sem mutatja jobban, hogy Ibn al-‘Arabītól távol állt egy strukturált elmélet kidolgozása, mint hogy a tanításait összefoglalóan jelölő, nevével elválaszthatatlanul összekapcsolódó *waḥdat al-wujūd* kifejezést sem ő alkotta meg, sőt e terminus mint pusztá szókapcsolat sem jelenik meg műveiben.²¹

Kaygusuz Abdal munkássága terjedelmében és hatásában nem mérhető ugyan Ibn al-‘Arabīéhoz, de az anatóliai török irodalom történetében mérföldkőnek számít. Kaygusuzt megelőzően csupán Yûnus Emrétől (megh. 1320) maradt fenn terjedelmesebb életmű Kis-Ázsiában,²² mely azonban formailag jóval egysíkúbb az ő hagyatékánál. Művei az alevi-bektasi körök alapvető irodalmához tartoztak,²³ s mint ilyenek, minden bizonnyal erős hatást gyakoroltak a hitrendszerre is.

Kaygusuz leggyakrabban prózai műveket és meszneviket alkotott, a *Saraynâme* is e műfajok elegye. Az 1700 párversből álló műbe hosszabb-rövidebb prózai szakaszok ékelődnek, melyek összefoglalják, lezárják az egyes

¹⁵ Kaygusuz Abdal nevének magyar fordítása. A szúfik a racionális úton szerzett ismereteket elégtelennek tartották. Úgy vélték a lényeg az értelmén, érzékelésen és logikán túl található, analízáló okoskodás nem vezet el hozzá. Ezért is viselték cinikusan az *abdal*, ’bolond’ nevet.

¹⁶ Güzel, *Saraynâme*, 79.

¹⁷ Chittick, Rūmī’, 73.

¹⁸ James Morris, Introduction to the Meccan Revelations. In: *The Meccan Revelations*. I. Ed. by Michel Chodkiewicz. 2002. URL: http://www.ibnarabisociety.org/articles/mr_introduction.html (2013. március 5.)

¹⁹ Uo.

²⁰ William Chittick, Ebn Al-‘Arabī, Muḥyī-al-Dīn Abū ‘Abd-Allāh Muḥammad Ṭā’ī Ḥātemī. In: *Encyclopaedia Iranica*. 1996. URL: <http://www.iranicaonline.org/articles/ebn-al-arabi> (2013. február 3.). Lapszámozás nélkül.

²¹ Chittick, Rūmī’, 72.

²² Köprülü, *i. m.*, 209.

²³ Kaygusuz Abdal, *Bolondok könyve*. Ford., bev. Sudár Balázs. Budapest, 2003, 72.

gondolatköröket. A *Futūḥāt*tal szemben Kaygusuz írása egy viszonylag szűk témára fókuszál. A szerájt, azaz a palotát az emberi forma metaforájaként használja.²⁴ Arra igyekszik felhívni az itt „megszállók” figyelmét, hogy az „építményt” nem ők birtokolják, annak van egy ura, a Szultán (Isten), aki határozott céllal alkotta meg azt.

Bár Kaygusuz számos, a *Futūḥāt*ban is tárgyalt témát érint, a két mester megközelítése merőben eltér. Ibn al-‘Arabī a szúfizmus nyugati, arab tradíciójából érkezett, melyben nagy szerepe van az exegézisnek és a hellenisztikus örökségre építkező elemző filozófiának.²⁵ Muḥyī al-Dīn számára a hagyomány az elsődleges. Bármilyen témát érintsen is, kiindulópontja mindig a Korán és a hadiszok maradnak. Saját, személyes tapasztalataira a kinyilatkoztatások szövegében keres igazolást, valamint fordítva, tapasztalatain keresztül igyekszik megvilágítani az Írás rejtett tartalmát.²⁶ Olyannyira támaszkodik a szent szövegekre, hogy a történet szerint eretneknek ítélt műveit Egyiptomban azért nem tudták elégetni, mert felismerték, hogy a szöveg elkülöníthetetlen a rengeteg Korán-idézettől.²⁷

Kaygusuz Abdal a török misztikus tradícióból érkezett, mely azzal együtt, hogy befogadott számos indiai, keresztény és samanikus elemet, a perzsa szúfizmusban gyökerezik, amelynek fő témája az isteni szerelem, s amelyre a filozofikus fejtegetéssel szemben a költői megfogalmazás a jellemző.²⁸ A két iskola, a két gondolkodásmód közti különbségről szól az alábbi szúfi anekdota: Šadr al-Dīn al-Ḳūnawī, Ibn al-‘Arabī híres tanítványa Konyában élt, és kortársa lévén gyakran megfordult Mawlānā Jalāl al-Dīn Rūmī kolostorában. Egyszer, amikor éppen ott járt, Rūmī egyik tanítványa bonyolult kérdéssel fordult mestere felé, melyre az pár egyszerű szóval válaszolt. Ḳūnawī elcsodálkozott: – Hogy vagy képes ilyen bonyolult és homályos metafizikai kérdésekről ilyen egyszerű szavakkal beszélni? – Te hogy vagy képes ilyen egyszerű kérdésekből olyanokat csinálni, melyek annyira bonyolultnak és homályosnak tűnnek? – kérdezett vissza Jalāl al-Dīn Rūmī.²⁹

Bár a két misztikus, Ibn al-‘Arabī és Kaygusuz Abdal különböző irányzatokat képviselnek, ez nem jelenti azt, hogy áthidalhatatlan szakadék lenne köztük. A kutatók gyakran elfelejtik megjegyezni, hogy bár az irányzatok jellegzetességeik alapján finoman elhatárolódtak egymástól, a misztika nem vált, nem válhatott élesen ketté. A különböző tradíciókból érkező istenkeresők szoros kapcsos-

²⁴ A szeráj szimbolikája meglehetősen összetett. Egyes esetekben úgy tűnik, az emberi formán túl az életre, világra, emberi szívre vonatkoztatva is használja Kaygusuz, de misztikus nézőpontból e jelentések nem válnak el oly élesen egymástól.

²⁵ Chittick, Rūmī’, 94.

²⁶ Chittick, Ebn Al-‘Arabī.

²⁷ Iványi Tamás, *A szúfi út*. Budapest, 2008, 2.

²⁸ Chittick, Rūmī’, 95.

²⁹ Chittick, Rūmī’, 96.

latban voltak egymással, s a tanításaikban rejlő lényegi azonosság is összekapcsolta őket.

A szúfi közösség, főként az intézményesült dervisrendek megjelenése előtt, nagyon mobilis volt, ez már önmagában kizárta merev határok kialakulását. A dervisek mestert, inspirációt keresve járták a világot, ahogy azt Kaygusuz és Ibn al-‘Arabī életútja is példázza.³⁰ Zarándokutakra mentek, felkeresték a világ másik szegletében eltemetett szentek sírjait, tanítvánnyá szegődtek, tanítványokat fogadtak, s mindeközben kétséget kizáróan többféle megközelítéssel, technikával is találkoztak.

Az egyes személyek gyakran maguk is többféle módon fogalmazták meg tapasztalataikat. Ibn al-‘Arabī például, amellett, hogy elsősorban filozofikus értekezéseiről ismert, az egyik legnagyobb arab nyelvű misztikus költő volt.³¹

Az olyan tekintélyek hatása, mint ‘Aṭṭār, al-Ghazālī, Rūmī vagy éppen Ibn al-‘Arabī, nem korlátozódott csupán egyes iskolákra. Példázataik, terminusaik beépültek az egyetemes szúfi, sőt, az egyetemes iszlám gondolkodásba, s annak egységes alapját képezték.

Kaygusuzról – a legtöbb vándordervishez hasonlóan – kevés megbízható információnk van, de amennyire életét rekonstruálni tudjuk, nem zárható ki, hogy közvetlenül is kapcsolatba került Ibn al-‘Arabī iskolájával. Életére vonatkozó elsődleges forrásunk legendárium, melyből azonban nehéz biztos adatokat kiszűrni.³² Valószínűsíthető, hogy a 14. század második felében született előkelő családba – a legendárium szerint az alanyai bég fia volt –, de fiatalon felhagyott fényűző életével és Abdal Musa³³ tanítványául szegődött. Miután dervisruhát öltött, bejárta az iszlám világot, elzarándokolt Mekkába, Kairóban tekkét, azaz kolostort alapított, és versei tanúsága szerint megfordult a Balkánon is. Bár Kaygusuz életének homályos részleteit e helyütt nincs lehetőségünk feltárni, előkelő származása és vándorlásának állomásai – azzal együtt is, hogy török nyelven írt és a heterodox körökhöz sorolják – azt feltételezik, hogy bizonyos fokú műveltséggel s talán teológiai tájékozottsággal is rendelkezett. Erre utalnak a műveiben található arab és perzsa sorok, Korán-idézetek és hadís utalások is. Ezek a *Saraynâme*-ben is gyakran előforduló részletek nem jellemzők a korai török misztikus irodalomra, a legendáriumokra és népi misztikus költeményekre.

Bár Kaygusuz török, Ibn al-‘Arabī pedig arab környezetből érkezett, a közöttük lévő legvalószínűbb kapcsolódási pont a perzsa szúfizmus. Kaygusuzt –

³⁰ Jelen munka a misztikusok életrajzával csupán érintőlegesen foglalkozik. Ibn al-‘Arabī életéről ld. Claude Addas, *Quest for the Red Sulphur. The Life of Ibn ‘Arabi*. Cambridge, 1993. Kaygusuzról ld. Güzel, *Saraynâme*.

³¹ Chittick, Rūmī’, 92.

³² Kiadta: Abdurrahman Güzel, *Kaygusuz Abdal (Alâeddin Gaybî) Menâkıbnâmesi*. Ankara, 1999.

³³ Abdal Musa a korai oszmán kor egyik legjelentősebb török misztikusa. Róla ld. Abdurrahman Güzel, *Abdal Mûsâ velâyetnâmesi*. Ankara, 1999.

ahogyan általában a török misztikát – rendkívül erős perzsa hatás érte, műveinek már a formája is ezt támasztja alá.³⁴ E hatás magától értetődő, hiszen a perzsa misztika egyik központja éppen a dervis szűkebb hazája, Anatólia volt, ahol maga Ibn al-‘Arabī s leghíresebb követője, a már említett Šadr al-Dīn al-Kūnāwī³⁵ (megh. 1274) is huzamosabb ideig élt.³⁶ A Legnagyobb Sejk tanításai átítták a perzsa miszticizmust, iskoláját olyan neves misztikusok képviselték, mint Sa‘īd al-Dīn Farghānī (megh. 1300) vagy ‘Azīz al-Dīn Nasafī (megh. 1300). Minden bizonnyal a személyét ért támadások is növelték ismertségét.

A formai különbségek ellenére a *Futūḥāt* és a *Saraynâme* számos ponton összecseng. A két misztikus eltérő módon fogalmazta meg vallásos tapasztalatait, de írásaik esszenciát tekintve nem álltak távol egymástól. Ezt fontos kiemelni, ugyanakkor nem árt az óvatosság! A misztikus vallásokat vizsgálva könnyű párhuzamokat találni, főként ha a világgal való egység és az istennel való egyesülés témáját feszegetjük. A *wahdat al-wujūd* magyarra legtöbbször a „lét egysége”-ként fordított elmélete az általánosan elterjedt értelmezés szerint egyszerűen annyit jelent, a világon lényegét tekintve minden azonos Istennel. Ezt a gondolatot felfedezhetjük Kaygusuz Abdal írásaiban, de ugyanez a szemlélet megtalálható Abū Yazīd³⁷ (megh. 874) vagy Manšūr al-Ḥallāj³⁸ (megh. 922) vallásosságában is, akik századokkal Ibn al-‘Arabī (megh. 1240) előtt éltek. Nem csak szúfi, de számos iszlámon kívüli párhuzam is felállítható, ezért akár megerősíteni, akár megcáfolni akarjuk a szerzők kapcsolatát, azt ennél biztosabb alapokra kell építsük. A tartalmi összecsengés ezen a szinten magától értetődő. A szerzők kapcsolatát csak az általános misztikus tapasztalaton túlmutató jegyekkel igazolhatjuk. Hogy elkerüljük azokat a hibákat, melyekbe a valláskutatók sokszor az egyezések felfedezésének eufóriájában beleestek, meg kell vizsgálnunk magának a misztikus élménynek a természetét, mely e művet ihlette.³⁹

³⁴ A dervis leggyakrabban meszneviket alkotott, melyek a korai török szúfizmusban a perzsa minták követésére utalnak. Sudár Balázs, *A Palatics-kódex török versgyűjteményei. Török költészet és zene a XVI. századi hódoltságban*. Budapest, 2005, 23.

³⁵ Kūnāwī szerepe rendkívül fontos volt Ibn al-‘Arabī iskolájának megalapozása s nézeteinek strukturálása szempontjából. William Chittick, *The Central Point. Qūnawī’s Role in the School of Ibn ‘Arabī*. *Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society* 35 (2004) URL: <http://www.ibnarabisociety.org/articles/centralpoint.html> (2013. február 8.). Lapszámozás nélkül.

³⁶ İbrahim Ateş, *Ibn al-‘Arabī*. In: *The Encyclopaedia of Islam*. I. Leiden–London, 1971, 708.

³⁷ Abū Yazīd a klasszikus szúfizmus korának egyik leghíresebb és legvitatottabb misztikusa.

³⁸ A perzsa Manšūr al-Ḥallāj a szúfizmus legismertebb mártírja. Híres mondása – „Én vagyok az Igazság (Isten)” – jelmondatává vált a misztikában. Nézetei és tömegekre való óriási hatása miatt 922-ben kivégezték Bagdadban.

³⁹ Ezt a problémát dolgozza fel Chittick, *Rūmī’ and Wahdat al-wujūd* című írásában. Reynold A. Nicholson, Rūmī egyik legnevesebb kutatója középpontbeli hasonlóságokra alapozva megállapította, hogy Ibn al-‘Arabī tanításai közvetlen és erős hatást gyakoroltak Rūmīra. Elméletét a szakirodalom kritika nélkül átvette s későbbi kutatások kiindulópontjaként szolgált. Chittick cikkében cáfolja Nicholson állításait.

A misztikus élmény természete

A misztikus tanítások helytől, kortól, sőt vallási-kulturális közegtől függetlenül összezsengenek. Bár a legtöbb tudományág tényként kezeli e párhuzamot, az egyezések okát tekintve nincs közös álláspontjuk. Mivel jelen munka a török irodalomtudomány hagyományától teljesen idegen alapvetésre épül, elengedhetetlen, hogy nézeteimet e kérdésben röviden ismertessem.

A misztika meghatározására számos definíció született, háttérét számos eltérő szempontból vizsgálták.⁴⁰ A különféle elméletek ismertetése és értékelése helyett szeretnék bevezetni egy roppant egyszerű kritériumot: az a vallás tekinthető misztikusnak, mely *misztikus élményen* alapul. E kritérium első pillantásra evidensnek tűnhet, felvetésének mégis van értelme: a definíciók nagy részével ellentétben rávilágít, hogy létezik egy empirikus kiindulópont a jelen-ség mögött.

A misztika valláslélektan által leginkább hangsúlyozott jellemzője a személyesség, az az igény, hogy a hívő Istent vagy az *istenit* közvetlen intuíció, személyes megtapasztalást útján ragadja meg.⁴¹ Egyik misztikus vallás sem alapul hittételek elfogadásán vagy rítusok követésén, kivétel nélkül az egyén élményeire építenek. Kivétel nélkül gyakorlati oldalról közelítenek tárgyukhoz, a tapasztalatok számítanak elsődlegesnek, az elméletek csupán a tapasztalatok interpretációi, ahogy az adott kulturális közegen átszűrődnek. A vallási élmény értelmezése és értékelése másodlagos, ugyanakkor a priori meghatározott a vallási fogalomrendszer (kulturális közeg) által, hasonlóan, ahogy a gondolkodás meghatározott egy adott nyelv szabályrendszere által.

Maga a misztikus élmény egy közvetlen megismerésen alapuló szellemi tapasztalat.⁴² A közvetlen megismerés azt jelenti, hogy a megismerő nem gondolatokon vagy érzelmeken keresztül tapasztalja meg a világot, hanem *én* tudatának kiterjesztése – más megközelítésből: összeomlása – által. A misztikus élményben feloldódnak az észlelő és az észlelt közti határok, a szemlélő eggyé válik tapasztalatának tárgyával, röviden: a világ és önmaga azonosságát éli meg.

Minden misztikus tanítás – kulturális közegtől függetlenül – az egység megtapasztalásának élményéből származik,⁴³ s arra épül, hogy az ebben a tudatállapotban megélt viszonyokat fogadja el valóságosnak, szemben a hétköznapi, megosztott, duális (észlelő és észlelt) tudat által érzékelt realitással. Az ego,

⁴⁰ Jacob Belzen–Antoon Geels, *Mysticism. A Variety of Psychological Perspectives*. Amsterdam–New York, 2003.

⁴¹ Antoine Vergote, *Valláslélektan*. Budapest, 2001, 124.

⁴² Jerome Gellman, *Mysticism*. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2010. URL: <http://plato.stanford.edu/entries/mysticism>. (2013. február 1.)

⁴³ Zhuo Chen, Common Core Thesis and Qualitative and Quantitative Analysis of Mysticism in Chinese Buddhist Monks and Nuns. *Journal for the Scientific Study of Religion* 50/4 (2011) 654–670.

az *Én* képzele eszerint hamis. „Tudatlanságomban mondtam azt, hogy én én vagyok!” – írja Kaygusuz.⁴⁴ „Egy a rózsakert, egy a szeráj és egy a tanító. Nincs kettősség a porszemen belül.”⁴⁵

A misztikusok szerint az élet egyedüli értelmes célja, hogy felébredjünk ebből az álomból. A kettősség illúzió. Ha az ember illúzióknak szenteli az életét, mi sem különbözteti meg az állattól. „E szerájban sok az álomkép és az illúzió! Az ember az isteni bölcsességre tekintett s leborult, az állat rátekintett s tovább legelt.”⁴⁶ – írja a török dervis. Aki nem indul el az egység felé vezető úton – „húsba s bőrbe csavarva bókászik”⁴⁷ –, az elmulasztja az emberi létben rejlő hatalmas lehetőséget, hogy felismerje valós isteni természetét és megélje a valóságot.

A misztikus út, mely e csúcsponthoz vezet, gyakorlati, aszkézisen, meditáción, transzon át halad előre s közvetlen eszköze az önismeret. A misztikus úton járók a különféle tudatállapotokban kibontakozó *én* érzésüket szemlélik. „Aki önmagát ismeri, ismeri Istent!” – szól a híres próféta mondás, melyet mind Ibn al-‘Arabī, mind Kaygusuz Abdal gyakran idéz. Bármit is keres az ember, a misztikusok nézőpontja szerint nem indulhat más irányba, csak önmaga felé. Ennek egyik legfőbb oka, hogy az embernek a világról csupán szubjektív tapasztalata lehet, hiszen minden kép, hang, íz és érzet az észlelőn belül jön létre. „Te csak azon keresztül érzékelsz, amit ő rajtad belül jelölt ki, és Ő semmi mást nem jelölt ki rajtad belül, csak önmagadat”⁴⁸ – írja Ibn al-‘Arabī. Másutt így fogalmaz: „Semmi nincs rajtad kívül, hát ne reméld, hogy megismered magad valami máson keresztül, mint önmagad, mert ilyen dolog nincs. Te vagy a jele magadnak s neki is, de semmi nincs, ami téged jelölne.”⁴⁹

A világ, ahogy a hétköznapiakban megismerjük (elkülönültségében), nem abszolút realitás a misztikusok szerint. Nem független tőlünk, átszűrődik rajtunk. Saját tudatállapotunk határozza meg miként érzékeljük, s ez határozza meg azt is, miként létezőnk benne. Ahogy Kaygusuz fogalmaz: „E szeráj a Szultánnak birodalom, a szolgálknak szállás, a tudatlanoknak illúzió, a bölcsnek út, az állatoknak legelő.”⁵⁰

A létezés lényegi egységének gondolata, bár Kaygusuz és Ibn al-‘Arabī soraival szemléltettem, nem csak náluk jelenik meg, a legáltalánosabb misztikus nézetnek tekinthető. Álláspontom szerint ennek hátterében az áll, hogy a tanítások kiindulópontja minden esetben ugyanaz a tapasztalat, mely nem kulturálisan meghatározott, hanem az emberi tudat működéséből fakadóan azonos. A tapasztalat hátterére vonatkozó neurológiai, lélektani vagy filozófiai fejtege-

⁴⁴ Saraynâme, 1b.

⁴⁵ Saraynâme, 42a.

⁴⁶ Saraynâme, 17a.

⁴⁷ Saraynâme, 12a.

⁴⁸ Chittick, *The Self-Disclosure*, 49. (*Futūḥāt*, II. 61.33.)

⁴⁹ Chittick, *The Self-Disclosure*, 8.

⁵⁰ Saraynâme, 28a.

tések számunkra teljesen irrelevánsak, az ugyanakkor nagy jelentőséggel bír, hogy elfogadjuk-e ezt kiindulási pontként, hiszen más perspektívába helyez bizonyos vallástörténeti kérdéseket. Példaként a buddhista *nirvana*, valamint a szúfi *fanā*⁵¹ kapcsolatára vonatkozó tudományos vitát említhetnénk. Ugyan nem kizárt, hogy a *fanā* 'ra mint kidolgozott elméletre hatott a buddhista filozófia, de a „feloldódás” gondolatának iszlámban való megjelenéséhez ez nem kellett előfeltétel legyen.

Ibn al-‘Arabī és Kaygusuz problémájára vetítve: rendkívül fontos, hogy a szúfizmus általános jellemzőit szem előtt tartva vizsgáljuk a szerzők viszonyát. A *waḥdat al-wujūd* fentiekben bemutatott értelmezése alapján a vallástörténet bármely két misztikusa között húzható párhuzam. Ibn al-‘Arabī vallásossága, bárhogyan is értékelte az utókor, legtöbb szúfi társához hasonlóan, teljes mértékben misztikus élményeire épült.⁵² Ezeknek az élményeknek a csak rá jellemző értelmezése és iszlám hagyományba ágyazása teszi őt egyedülállóvá, hatása e jegyekben követhető nyomon. Mindezidáig nem született olyan tudományos munka, mely ezek párhuzamait vizsgálva próbálná Kaygusuz és a *waḥdat al-wujūd* viszonyát feltárni.

Az isteni egység különféle értelmezései

Az Allah egységét, egyedüliségét jelentő *tawḥīd* szó irányzattól függetlenül, ortodoxiában és misztikában, szunnitáknál és síitáknál a kezdetek óta az iszlám gondolkodás középpontjában áll. Maga a hitvallás is ennek deklarálásával, a *kalimāt al-tawḥīd*dal kezdődik: *Lā ilāha illā Allāh*, „Nincs más isten, csak az Isten”. Ennek a pár egyszerűnek tűnő, a muszlimok számára rendkívüli jelentőséggel bíró szónak az értelmezése jelentős ellentéteket generált az iszlámon belül. Az ortodox és misztikus megközelítés lényegileg abban tér el egymástól, hogy míg előbbiben a *tawḥīd* egyszerűen Allah istenként való egyedülállóságát jelöli, utóbbiban azt, hogy Ő az egyetlen létező.

A *kalimāt al-tawḥīd* rejtett értelmére Kaygusuz is kitér a *Saraynâme*-ben: „Az egység megvallásának (*kelime-i tevhīd*) van egy külső és egy belső értelme. A külső az, hogy Allahot egynek és a Prófévét igaznak ismerje el [...] A belső [...] hogy mikor kimondja, »nincs más isten csak az Isten«, tudja, ő maga csupán egy eszköz, minden dolog megalkotója Isten, s ha ez így van, aki a valóságban formáját (*vücud*) birtokolja, az maga a Hatalmas.”⁵³

A létezők Istenben való egységén alapuló látásmód – a misztikus élmény előző szakaszban bemutatott természetéből fakadóan – a kezdetektől jellemezte a szúfikat. Leghíresebb mondásaik is erre utalnak: „Én vagyok a Való-

⁵¹ Feloldódás, az egő megszűnése által egybeolvadás Istennel.

⁵² Chittick, *Ebn Al-‘Arabī*.

⁵³ *Saraynâme*, 66a.

ság [=Isten]” (al-Ḥallāj), „Semmi sincs a létezésben, csak Isten” (al-Ghazālī, megh. 1111).

Ez a megközelítés természetesen Ibn al-‘Arabīnál is megjelent. Bár írásaiból erre építve meglehetősen bonyolult és egyedi világgép rajzolódik ki, a tanításait jelölő *waḥdat al-wujūd* terminus a 15. századtól kezdődően egyszerűen a *tawḥīd* misztikus értelmezésének szinonimájává vált, azaz, annyit jelentett, hogy „minden egy”.⁵⁴ Még a szakirodalomban is összemosódik e két, egymással lényegében semmilyen kapcsolatban nem álló jelentés. Mielőtt tehát rátérnénk a kérdésre, vajon a *waḥdat al-wujūd* elmélete felfedezhető-e Kaygusuz Abdal írásai-ban, tisztáznunk kell, mit is értünk alatta.

A dervissel foglalkozó kutatók gyakran használják e terminust, de elmulasztják meghatározni, pontosan milyen értelmében teszik ezt. A tisztázatlanság komoly félreértésekhez vezet. Hiába jelöli vele a szerző csupán a *tawḥīd* misztikus értelmezését, mivel az mind a tudományos, mind a közgondolkodásban szorosán Ibn al-‘Arabīhoz kapcsolódik, az ő tanításaira is utalni fog. Ha viszont a Sejk elméleteire vonatkoztatjuk, elengedhetetlen, hogy meghatározzuk azokat a kritériumokat, melyek alapján azt az általános szúfi megközelítéstől megkülönböztetjük. Az Istenben való egység gondolatát természetesen megtaláljuk a török dervisnél, ennek azonban eddig a pontig semmi köze nincs Ibn al-‘Arabī tanításához, hiszen az ennél jóval többet takar.

Ibn al-‘Arabī tanítása és Kaygusuz Abdal

A wujūd

Érdekes kérdés, miként válhatott a *waḥdat al-wujūd* kifejezésből, mely pusztá szókapcsolatként sem jelent meg Ibn al-‘Arabī műveiben,⁵⁵ a Sejk nevével elválaszthatatlanul összeforró, vallási doktrínát jelölő terminus. A téma kiváló kutatója, William Chittick, *The Central Point – Qūnawī’s Role in the School of Ibn ‘Arabī* című cikkében egyenesen azt állítja, ez nem is a Sejk iskolájának, hanem elsősorban az azt támadó Ibn Taymiyyának (megh. 1328) köszönhető.⁵⁶ Az ő értelmezésében a *waḥdat al-wujūd* egyszerűen mint a panteizmus szinonímája jelenik meg.

Ha a terminussal nem is, az isteni egységgel, mint az iszlám gondolkodás központi kérdésével és a *wujūd* szóval kiemelten foglalkozott a Sejk. A *wujūd*, melyet nyugati nyelvekre legtöbbször létezőként fordítanak,⁵⁷ Muḥyī al-Dīn

⁵⁴ Chittick, Rūmī’, 89.

⁵⁵ Chittick, *The Self-Disclosure*, 72.

⁵⁶ Chittick, *The Central Point*.

⁵⁷ A fordítás nehézségeiről és pontatlanságáról ld. Chittick, Presence with God. *Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society* 20 (1996) URL: <http://www.ibnarabisociety.org/articles/presence.html> (2013. február 3.)

tanítása szerint kizárólag Istenhez tartozik, egyedül Ő birtokolja. Mivel Allah az egyetlen valóság [al-Ḥaḳḳ], az egyetlen valódi létező, a világ csak annyiban tekinthető valóságosnak és létezőnek, amennyiben részesül az isteni létezésből. A teremtett dolgok ideaként vannak jelen az isteni tudatban, s az által manifestálódnak, hogy Allah önnön létét megosztja velük, könyörületessége révén [al-Raḥmān] létet kölcsönöz számukra.⁵⁸ E köré a mag köré épül Ibn al-‘Arabī gondolkodása, a Sejk minden további eszmefuttatása ebből indul ki.

„Tudd meg barátom, hogy a wujūd fel van osztva imádó és imádott között. Az imádó minden, ami más, mint Isten, ami a kozmosz, s amit *szolgának* neveznek. Az imádott az, akit *Istennek* neveznek.”⁵⁹ A *wujūd* lényegileg egy. Imádóra és imádottra, szolgára és Istenre való felosztása csak a teremtés viszonylatában érvényes.

Mivel a létet kizárólag Isten birtokolja, a teremtés tulajdonképpen önmaga kiterjesztése, önfeltárás (*tajallī*). Ha innen tekintünk rá, a teremtett világ azonosítható Istennel, ugyanakkor alárendeltsége és korlátozottsága folytán nem mosható egybe vele. Ez a kettős szemlélet Ibn al-‘Arabī egyik legfontosabb karakterjegye. Muḥyī al-Dīn munkáiban arra törekszik, hogy a vallástudósok és a *kalām*⁶⁰ filozófusai által hangsúlyozott tézist, mi szerint Isten totálisan különbözik a teremtett világtól (*tanzīh*), és az általuk eretneknek ítélt, szúfik által vallott elképzelést, miszerint jelenvaló a teremtésben (*tashbīh*), egymással harmóniába hozza.⁶¹ A helyes vallásosságot e két nézőpont együttes jelenlétében látta: „A Tökéletes Embernek két víziója van a Valóságról, Isten ezért adott neki két szemet. Az egyik szemével úgy tekint rá, mint arra, aki *senkire sem szorul rá a teremtményei közül*⁶² [= független], tehát nem látja Istent sem a dolgokban, sem önmagában. A másik szemével, amellyel a kozmoszt fürkészi s amellyel a kozmosz fürkészi őt, úgy tekint rá, mint a Könyörületesre [= aki megosztja létét, al-Raḥmān]. Látja, hogy létezése (*wujūd*) minden dolgot átjár.”⁶³

A világ, ahogy Ibn al-‘Arabī fogalmaz, Ő és nem Ő (*Huwa lā Huwa*), az elkülönülő és az azonos egyszerre. Az ember csak akkor jut el erre a felismerésre, ha mindkét szemét nyitva tartja. Az egyik szem racionálisan érzékeli a világot, látja a Korán igazságát, mely szerint „Allah mindennek fölött hatalmas” [2:20]. A másik szem, mely nem az intellektuson, hanem a szíven keresztül lát, egy másik igazságra tekint: „ahová csak fordultok, Allah orcája ott van” [2:115].

Ibn al-‘Arabī Isten teremtésben jelen levő és attól független oldalát egyaránt hangsúlyozza, s éppen ez az, mely a *waḥdat al-wujūd* későbbi értelmezései-

⁵⁸ Chittick, *The Self-Disclosure*, 71 (*Futūḥāt* VI. 166.30.)

⁵⁹ Chittick, *The Self-Disclosure*, 261. (*Futūḥāt*, III. 78.4.)

⁶⁰ Dialektikus, skolasztikus iszlám vallásfilozófiai irányzat.

⁶¹ Chittick, *Ebn Al-‘Arabī*.

⁶² Korán, 3:97.

⁶³ Chittick, *The Self-Disclosure*, 368. (*Futūḥāt*, III, 151.26.)

ből kimaradt.⁶⁴ A szúfizmus, mint misztikus vallás, természetesen az azonosságot (*tashbīh*) helyezte a középpontba. Ez azonban a Sejknek csupán az „egyik szeme”. Ha hatását vizsgáljuk, legelőször talán ezt a kettős látásmódot érdemes Kaygusuznál is keresnünk.

A török dervis maga is megfogalmazza az azonosság-elkülönültség kérdését a *Saraynâme*-ban: „Mert e szerájba jöttél, ó ember! Tudd meg, hol van a Világ Ura / Mindenben jelen való? Vagy ő maga az egyetlen?”⁶⁵ A kérdésfeltevést nem követi közvetlen válasz, de lényegében az egész mű erre a kérdésre reflektál.

Nem állítható, hogy a dervis kizárólag Isten immanens oldalára fókuszálna. Számos alkalommal beszél Allahról mint a mindenek fölött álló, világot meghaladó istenről, akihez senki sem társítható: „Hatalmad markában az egész világ tehetetlen”,⁶⁶ „Az Ő dolgában ki lehetne társa?”⁶⁷ Ugyanakkor, ha a *Saraynâme* egészére tekintünk, nyilvánvaló, hogy abban sokkal hangsúlyosabb szerepet kap az azonosság (*tashbīh*).

Kaygusuz egyik legfontosabb célja, hogy rámutasson, Allah jelen van a teremtésben, minden őt jelöli, s az abszolút valóságban rajta kívül más nem is található: „A mester, ki e szerájt építtette, itt van”,⁶⁸ „Bármely porszemre nézz, Istent tükrözi az”,⁶⁹ „Az Egység Világában, e szerájban a Padisahon kívül senki sincs.”⁷⁰

A művek súlypontbeli eltérése minden bizonnyal abból is fakad, hogy a szerzők más közönségnek és más céllal alkottak. A *Futūhāt* az iszlám teológusoknak, az *ulemának* is szólt, Ibn al-‘Arabī igyekezett meggyőzni őket merev, racionális vallásosságuk elégtelenségéről.⁷¹ Kaygusuz vele szemben nem küzd az eretnesség vádjá ellen, sokkal gyakorlatiasabb annál, mintsem teológiai vitákat folytasson. Szinte kizárólag a jelen pillanattal foglalkozik, az *itt és most*, az álomban töltött élet elpocsékolására, az Istennel való egyesülés jelentőségére próbálja felhívni a figyelmet: „A munkát ne hagyd a végórára, ó bölcs! A pillanatot e pillanat, itt ismerd meg önmagad!”⁷²

A szélsőséges csoportokat leszámítva a misztikusok nem tagadták, hogy Istennek van egy világtól teljesen elkülönülő oldala, csupán nem arra fókuszálnak, mivel az, pont elkülönültsége miatt, megismerhetetlen s gyakorlati szempontból csekély a jelentősége. Az egyetlen kérdés, melynek az anyagi világban jelentősége van, az hogy az ember belemerül-e álmába vagy felébred-e belőle.

⁶⁴ Chittick, *Ebn Al-‘Arabī*.

⁶⁵ *Saraynâme*, 10a.

⁶⁶ *Saraynâme*, 1b.

⁶⁷ *Saraynâme*, 11a.

⁶⁸ *Saraynâme*, 5a.

⁶⁹ *Saraynâme*, 58a–b.

⁷⁰ *Saraynâme*, 40b.

⁷¹ Chittick, *Ebn Al-‘Arabī*.

⁷² *Saraynâme*, 5a.

Magára a terminusra tekintve azt látjuk, hogy bár a *wujūd* (török: *vücūd*) gyakran előfordul a *Saraynâme*-ben, elsősorban a török nyelvben elsődleges „test” jelentésében szerepel: „Teste és lelke mindenestül fénnyé válik, Ő maga lesz a Túr hegye, ahol Mózes állt [= a hely, ahol Allah megmutatta önmagát]”.⁷³ A *vücūd* néhol pusztán az anyagi testre vonatkozik, de Kaygusuz más értelemben is használja. Bár nem jelenthető ki, hogy Ibn al-‘Arabīhoz hasonlóan *lét*-ként is értelmezné – az arra alkalmazott általános kifejezése a *varlık* (létezés, jelenlét) –, de általában többet jelöl a fizikai testnél. Magyarul talán a *forma* adja vissza leginkább e jelentést, s ez az, amit maga a *şerâf* is szimbolizál művében: „[A Tökéletes Ember] Formájában nem marad más csak Isten. Ki helyesen tekint rá, abban látja Allahot.”⁷⁴ Ibn al-‘Arabī terminológiájában ezt a fogalmat ugyanakkor nem a *wujūd*, hanem a *şūra* szó jelöli.⁷⁵

A fogalmi eltérésen felül, a szöveg egészét figyelembe véve az is megállapítható, hogy a dervis nem alkalmazta terminus technikusként a szót. Ez önmagában ugyanakkor nem elegendő ahhoz, hogy elvessük Kaygusuz Abdal és Ibn al-‘Arabī közvetlen kapcsolatának lehetőségét. A *waḥdat al-wujūd* hiánya még kevesebb bizonyossággal szolgál, hiszen az Muḥyī al-Dīn iskolájában is csupán a 15. század második felében, Kaygusuz halála után vált központi terminussá ‘Abd al-Rahmān Jāmī nyomán.⁷⁶

Isten önfeltárása: tajallī

A *wujūd*dal ellentétben a *tajallī* kozmológiai értelmű használata Ibn al-‘Arabī nevéhez köthető a szúfizmusban.⁷⁷ Ezzel a szóval mint vallási terminussal már Kaygusuz *Saraynâme*-jében is találkozunk: „Bármerre is nézz, az az [isteni] önfeltárás fénye, a Mester munkája.”⁷⁸

Muḥyī al-Dīn kiindulópontja – mint fentebb bemutatottuk – minden esetben az, hogy a létet egyedül Isten birtokolja, Ő az egyetlen valóság. A teremtésben ebből fakadóan nem is manifesztálódhat más, csak őnmaga.

A Sejk legeredetibb tanításai ehhez a témához kapcsolódnak. Ibn al-‘Arabī újszerűsége abban ragadható meg, ahogy az isteni önfeltárás [= teremtés] módját és célját leírja. Elméletének két kulcsfogalma az *isteni nevek* és a *tökéletes ember*.

⁷³ *Saraynâme*, 29a.

⁷⁴ *Saraynâme*, 21b.

⁷⁵ Chittick, *The Self-Disclosure*, 27.

⁷⁶ Chittick, *The Central Point*.

⁷⁷ Eric Geoffroy, Tadjallī. In: *Encyclopaedia of Islam*. X. Leiden, 2000, 61.

⁷⁸ *Saraynâme*, 40b.

Az isteni nevek

Allah és a kozmosz kapcsolatát a Legnagyobb Sejk az isteni neveken keresztül magyarázza. Az isteni nevek azok, melyekkel Allah „megnevezi önmagát” a Koránban, ilyenek például a Könyörületes [al-Raḥmān], a Gazdag [al-Ghaniyy], az Igaz [al-Ḥaqq] stb. E nevek Muhyī al-Dīn tanítása szerint nem Allah lényegére vonatkoznak. Nem vonatkozhatnak arra, hiszen az nem ismerhető meg s nem fejezhető ki. Csupán a kapcsolatot jelölik, Isten viszonyát a teremtettséghez. Ő az *egyetlen* valóság, a kozmoszban tapasztalható *sokaság* pedig az isteni nevek. Ez az, melyet Ibn al-‘Arabī úgy nevez meg: „minden, ami más, mint Isten”: „A kozmosz létezőkre és kapcsolatokra korlátozódik. A létezők a *wujūd*hoz tartoznak [ezért nem felfoghatók], míg a kapcsolatok a nemlétezőhöz tartoznak és [ezért] felfoghatók. Ez [utóbbi] minden, ami más, mint Isten.”⁷⁹

Isten lényege mindent átfog, mindent meghalad és mindörökké rejtve marad. Az isteni nevek azok – az *Allāh* és az *al-Wāḥid* [Egyetlen] kivételével⁸⁰ – melyek a teremtetésben megnyilvánulnak.

Az isteni neveket mint általánosan elterjedt kifejezéseket természetesen Kaygusuz is használja, de csupán Allah megnevezéseként. Nincs megkülönböztetett jelentőségük, nem hordoznak közvetlen értelmükön túl vallási tartalmat a *Saraynāmé*ban. A *tökéletes ember* koncepciója ugyanakkor, melyet Ibn al-‘Arabī az isteni nevekre épít, már Kaygusuznál is a középpontba kerül.

A tökéletes ember: al-insān al-kāmil

„A tökéletes ember az, kinek nincs saját fénye, de megjeleníti az isteni Nap teljes ragyogását az által, hogy Isten helytartójává válik, azzá, akiben az Ő összes neve és tulajdonsága manifesztálódik.”⁸¹ A tökéletes ember eszméje már Ibn al-‘Arabī megelőzően is felbukkant az iszlám misztikában, de Muhyī al-Dīn volt az, aki a szúfi gondolkodás középpontjába helyezte.⁸² A tökéletes ember, ahogy Ibn al-‘Arabī fogalmaz, a mindent egybegyűjtő teremtetett dolog (*al-kawn al-jāmi‘*), az összes isteni és világi attribútum manifesztálódása egyetlen, egyedülálló teremtetett lényben.⁸³ Benne oldódik fel a *wujūd* kettőssége. Ő az, aki a végezt a végtelennel, az időszakosat az örökkel, a kozmoszt Istennel összekapcsolja. Nem azonos Allahhal, de nem is különbözik tőle. *Barzakh* (összekötő kapocs, köztes tér), létezés az Ő (*Huwa*) és a Nem Ő (*lā Huwa*) között. Teremtetett lény, akit természetszerűleg meghalad a Magában Létező [20:111], ugyanakkor, mivel saját formájára teremtetette, tükrözi is Őt: „[Allah] egyedül őt

⁷⁹ Chittick, *The Self-Disclosure*, 43. (*Futūḥāt*, III. 66.2.)

⁸⁰ Chittick, *The Self-Disclosure*, 54. (*Futūḥāt*, III. 180.23.)

⁸¹ Chittick, *The Self-Disclosure*, 212. (*Futūḥāt*, IV. 300.34.)

⁸² Chittick, *Ebn Al-‘Arabī*.

⁸³ Chittick, *The Self-Disclosure*, 171.

teremtette a saját formájára. Ezért a kozmoszban mindenki tudatlan az egészről és csupán a részleteket ismeri, kivéve a Tökéletes Embert. Isten *megtanította* neki *az összes nevet* [2:31], rendelkezésére bocsátotta a mindent átfogó szavakat, s így formája tökéletessé vált. A Tökéletes Ember összekapcsolja a Valóság [= Isten] formáját és a kozmosz formáját. *Barzakh* [= összekötő kapocs] ő a Valóság és a kozmosz között, egy előidézett tükör. A Valóság a saját formáját szemléli benne és a saját formáját látja benne a teremtés is. Aki elérte ezt a szintet, elérte a tökéletesség olyan fokát, mely meghalad mindent, ami a lehetségesben található.”⁸⁴

Isten csak az emberi tökéletesedés útján ismerhető meg. A kozmosz mint Isten önfeltárása (*tajallī*) tükrözi ugyan Allahot, de mivel térben és időben átfoghatatlan, az ember számára nem biztosítja a teljes megismerés lehetőségét.⁸⁵ Ugyanakkor a Tökéletes Ember azáltal, hogy az isteni neveket összekapcsolja, a világ teljességét jeleníti meg, mikrokozmosz. Ez nem csak a megismerés szempontjából létfontosságú, de a teremtés rendjét is ez biztosítja. A kozmoszon belül megtestesítve Istent, a Tökéletes Ember útmutatóvá válik a teremtmények számára, Allah helytartója lesz: „Isten arca te vagy. Te vagy hát a kibla [= az imádkozás iránya], bárhol is légy. Ne fordítsd az arcod másfelé, mint saját magad! A helytartó csak annak a formájában nyilvánul meg, aki őt helytartónak kijelöli. Te vagy a *helyettes* [2:30] a földön!”⁸⁶

Mindezekon felül a tökéletesedésnek van egy, az ember önnön létén és a kozmosz rendjén túlmutató, ontológiai jelentősége is. Az egó feloldása (*fanā*'), a „megistenülés” nem csupán lehetőség, de vallási kötelesség is. „Rejtett kincs voltam, azt akartam, hogy megismerjenek, ezért teremtettem a teremtést” – szól a híres hadisz, melyre Ibn al-‘Arabī is gyakran hivatkozik.⁸⁷ Az összes isteni és világi attribútumot önmagában megjelenítő, valóságra ébredt Tökéletes Ember az az eszköz, melyen keresztül az önmegismerés folyamata végbemegy: „Ő, aki megismerteti magát veled, nem ismeri magát, kizárólag rajta keresztül. Mert a lehetséges dolgok, saját magukon keresztül ismertetik meg magukat a Valósággal.”⁸⁸ Az ember azért teremtett, hogy rajta keresztül Allah szemlélje önmagát. A teremtésben minden – jó és rossz, büntetés és áldás, Pokol és Mennyország – az emberért van, az emberi tökéletesedést, s ez által végeredményben az isteni önmegismerést szolgálja. „A vonal, mely felosztja a kört, semmi más, mint az én megkülönböztetésem Tőle, s az Ő megkülönböztetése tőlem, abban a tekintetben, hogy Ő az Isten, én pedig a szolga vagyok. Amikor a megkülönböztetés realizálódott, amikor az elkülönülés megvalósult a teremtés által, s mikor ennek a vonalnak a tulajdonságai megnyilvánultak; mikor Ő leírt min-

⁸⁴ Chittick, *The Self-Disclosure*, 252. (*Futūḥāt*, III. 397.3.)

⁸⁵ Chittick, *The Self-Disclosure*, xxiv.

⁸⁶ Chittick, *The Self-Disclosure*, 95. (*Futūḥāt*, IV. 406.17.)

⁸⁷ Ibn al-‘Arabī többek között a *Futūḥāt* egy teljes fejezetét (359) ennek szenteli.

⁸⁸ Chittick, *The Self-Disclosure*, 43. (*Futūḥāt*, III. 66. 2.)

ket [a Koránban = a teremtésben], mint elfátyolozottat Tőle, és Önmagát, mint elfátyolozottat tőlünk a sötétség és világosság fátylai által; mikor lefektette számunkra a sariában, amit lefektetett számunkra, és megparancsolta, hogy forduljunk bűnbánattal felé, és leírta magát, mint a hozzánk alászállót; akkor mi megértettük, hogy azt kívánja, az egész térjen vissza abba, ami volt [= az egységbe, önmagába].”⁸⁹

A visszatérés a tökéletes embert jelenti. A megsemmisülését (*fanā'*) annak, ami nem is létezett, s a megmaradását (*baqā'*) annak, ami mindig is létezett.⁹⁰ Az ember nem láthatja Istent, valójában Isten szemléli önmagát a tökéletes ember tükrében: „Ha nem létezel, látod őt. Ha létezel, nem látod őt” – mondja Ibn al-‘Arabī.⁹¹

A tökéletes ember a Legnagyobb Sejk „rendszerének” tengelye, tanítása e gondolatban összpontosul.⁹² Éppen emiatt a központi szerep miatt Ibn al-‘Arabī Kaygusuzra gyakorolt hatása is itt ragadható meg leginkább. Már a példázatokban és a terminológiában is találunk párhuzamokat, a legalapvetőbb maga a tökéletes ember (*al-insān al-kāmil*, török: *insān-i kāmīl*) terminusa, de a művek mondanivalójára tekintve egészen egyértelmű a szerzők látásmódjának azonossága.

A *Saraynâme* soraiból kiderül, hogy a török dervis Ibn al-‘Arabīhoz hasonlóan nem csupán a megvilágosodott, valóságot megtapasztalt, Allahban feloldódott misztikust érti a tökéletes emberen, hanem azt a teremtet formát is, ami-ben a mindenség összes attribútuma egyesül: „Minden létező benne [a Tökéletes Emberben] gyűlik össze” – fogalmazza meg a Muḥyī al-Dīn-től eredő gondolatot roppant világosan Kaygusuz.⁹³

Az Emberré válás megistenülést jelent: „Arca lesz a kibla minden teremtmény számára” – írja a török dervis az Ibn al-‘Arabī által is használt képpel.⁹⁴ A tökéletesedés nem csupán lehetőség, isteni kegy, de maga a teremtés célja: „Ó, tanítvány! Te, ki emberi alakot viselsz! Isten – áldassék és magasztaltassék! – az embert oly sok csodával ruházta fel, hogy az ég népe leborult előtte s a föld népe engedelmisséget fogadott. Ha az ember ezt az elrendezést megismeri, azt is megtudja, miért jött e szerájba.”⁹⁵ Az Ibn al-‘Arabī-tól eredő gondolat, hogy az önismeret vallási kötelesség, maga az igazhit, Kaygusuz *Saraynámé*jának legfontosabb üzenete. Az ember nem maga rendelkezik életével: „E szeráj a padisah saját birtoka.”⁹⁶ Az emberi forma viselése kötelességekkel jár. Ki önmagáról mit sem tud, nem viseli törvényesen ezt az alakot: „Mivel nem ismer-

⁸⁹ Chittick, *The Self-Disclosure*, 234. (*Futūḥāt*, IV. 438.3.)

⁹⁰ Chittick, *The Self-Disclosure*, 84.

⁹¹ Chittick, *The Self-Disclosure*, 212. (*Futūḥāt*, IV. 300.34.)

⁹² Chittick, *The Central Point*.

⁹³ *Saraynâme*, 29a.

⁹⁴ *Saraynâme*, 60b.

⁹⁵ *Saraynâme*, 11b.

⁹⁶ *Saraynâme*, 64a.

ted meg önmagad, nem találtál utat az Emberség állapotába. / Mert nem ismer-
ted meg önmagad – ó tudatlan! –, úgy maradtál vakon, hitvány és alantas. /
Az ember ruhája nem törvényes számodra: formád emberi, lényed állati. / Hát
nem jut eszedbe a pillanat, amikor Isten Ádám formáját adta neked? / E formát
azért adta a Padisah, hogy megtudd, miként adj hálát!” A hála Kaygusuznál nem
a saría követését jelöli. A kibla, ami felé az igazhívő leborul, saját isteni for-
mája. Az igaz vallásosságot az önismeret jelenti, hiszen csak ez vezet el a való-
ság felismeréséhez, s csak a valóságot szemlélő ember teljesíti be Isten akaratát:
„Lakóhelyünk [a szeráj = az emberi forma] azért jött létre, hogy az ember éljen
benne. Ám annak, amit életnek neveznek, az a lényege, hogy Istent minden pil-
lanatban jelenvalónak lássuk.”⁹⁷

Aki felismeri a valóságot, mindenben Istent találja, megszűnik szeme előtt a
kettősség káprázata, s maga is az egyetlen részeként tapasztalja meg önmagát:
„Arcom előtt a fátyol én magam vagyok” – írja Kaygusuz.⁹⁸ „Kiben nem maradt
[ki azt mondja] én vagyok én, Őt illeti meg, hogy Tökéletes Embernek nevezzék.”⁹⁹

Életünk, ahogy a dervis láttatja, valójában Isten utazása a saját maga által
épített karavánszerájba, az emberi formába, ahonnan az önismeret élményével
gazdagodva tér vissza: „Útra keltem a Szultánnal, ruhaként az emberi formát
öltöttem magamra.” A teremtés célja lényegében maga az emberi tökéletesedés,
hiszen Isten a Tökéletes Emberen keresztül ismeri meg önmagát. Ibn al-‘Arabī
hatása Kaygusuznak ebben a gondolatában ragadható meg legerősebben.

„E szeráj [= az emberi forma] hát a birodalom s a palota. Azért alkotta a
Sah, hogy önmagát feltárja. / Önmagát az emberben mutatta meg, s megtette
őt mindenek urává. / Őt választotta ki mindenek közül, önmagát az ember-
nek mutatta meg. / Azt a bölcsességet is tudatta vele, hogy állomását az emberi
szívbe helyezte. / Ki megismerte az embert, feltárult előtte az állapot, hogy a
Hatalmas Isten vele együtt jött ide. / Az ember útra kelt e szerájba, s vele tartott
az Örök Isten. / Fátyolként az embert emelte arca elé, és eljött, hogy e birodal-
mát bejárja.”¹⁰⁰

Következtetések

E munka egyik legfőbb célja, hogy a török szúfizmus kutatásának egyes mód-
szertani buktatóira felhívja a figyelmet. Az általunk megfogalmazott konkrét
kérdés az volt: tetten érhető-e a *waḥdat al-wujūd* tana Kaygusuz Abdal gondol-
kodásában, valamint az ő művei voltak-e azok, amelyeken keresztül az elmé-
let beszivárgott a bektasi hitrendszerbe? A kérdés megválaszolásának előfelté-
tele, hogy magát a *waḥdat al-wujūd* terminust tisztázzuk. Már ezen a ponton

⁹⁷ Saraynâme, 64a.

⁹⁸ Saraynâme, 55b.

⁹⁹ Saraynâme, 13a.

¹⁰⁰ Saraynâme, 6a.

szembesültünk az egyik alapvető problémával, a konszenzus hiányával a kifejezés használatát illetően. Mint az erre vonatkozó részben bemutattuk, a terminus összeforrt Ibn al-‘Arabī nevével, ugyanakkor az ő tanítását lényegileg nem érintő, általánosnak tekinthető misztikus nézőpontot is jelölni kezdte, mely szerint a világban lényegileg minden azonos Istennel. E kétértelműség miatt rendkívül fontos, hogy egyértelművé tegyük, hogy a Legnagyobb Sejk tanítását vagy az ettől független misztikus látásmódot jelöljük a terminussal.

Ibn al-‘Arabī kapcsán a legfontosabb azt leszögeznünk, a *wahdat al-wujūd* csupán utólagosan alkotott, összefoglaló elnevezés, sem ő, sem közvetlen követői nem alkalmazták terminus technikusként, nem e kifejezésben ragadható meg tanításának lényege. Muḥyī al-Dīn nem a lét egységét, hanem az emberi tökéletesedést állította középpontba, arra fókuszál, hogyan érhető el a „megistenülés” állapota.¹⁰¹ Ha összefoglaló elnevezésként, tanításaira vonatkoztatva használjuk a terminust, elsősorban a teremtést mozgató isteni szándékot, a Tökéletes Emberben realizálódó isteni *ön-megismerést* kell megragadnunk, nem pedig azt a minduntalan hozzá rendelt szúfi evidenciát, hogy az egyetlen létező Isten.

A két szerző írásainak összehasonlításából kiderül, hogy Kaygusuzra kétséget kizáróan hatott Ibn al-‘Arabī tanítása. Bár ez a hatás rendkívül mélyre ható, feltehetőleg többszörösen közvetett és csupán a muḥyī al-dīni gondolkodás alapvonalaire korlátozódik, elsősorban az isteni önfeltárás, valamint a *tökéletes ember* koncepciójára. Bár egyes, bővebben e munkában ki nem fejtett kozmológiai kérdésekben, mint a Korán mikrokozmosz volta, a teremtés időn kívüli természete vagy a szív isteni önfeltárásban játszott szerepe, a török dervis szintén a szúfizmus történetében Ibn al-‘Arabīhoz köthető tanokat képvisel, nem tartom valószínűnek, hogy ez a Legnagyobb Sejk közvetlen hatásának köszönhető. Véleményem szerint a dervis fellépéséig eltelt másfél évszázadban Muḥyī al-Dīn tanai oly mértékben beépültek az anatóliai misztikus hagyományba, hogy az Kaygusuz és környezete számára világképük alapjait jelentette.

Nem zárható ki ugyan, hogy az iszlám világot körbeutazó, művelt dervis személyesen is kapcsolatba került Ibn al-‘Arabī iskolájával, az azonban kitűnik műveiből, hogy nem foglalkoztatták azok a filozófiai kérdések, melyek megválaszolására a Legnagyobb Sejk több ezer oldalt szentelt életművéből. Az entitások kategorizálása, a kozmikus szférák hierarchiája vagy a *wujūd* jelentésének meghatározása nem létező problémák Kaygusuz számára. „Hogy lehet ilyen egyszerű kérdésekből olyanokat csinálni, melyek annyira bonyolultnak és homályosnak tűnnek?” – fogalmazza meg iskolája álláspontját az anekdota.¹⁰² A dervis üzenete végtelenül egyszerű: a világban minden egy, s az ember akkor teljesíti Isten akaratát, ha megismeri önmagát, s ezen keresztül ráeszmél a valóságra. Kaygusuz semmi mást nem tesz, mint erről az egyszerű nézetről próbál

¹⁰¹ Chittick, *The Central Point*.

¹⁰² Ld. a 29. jegyzetet!

meggyőzni minél többeket a lehető leghatékonyabban: anyanyelvükön, világos költői képekben, a közösség kollektív vallási fogalmaira támaszkodva.

Ha a *waḥdat al-wujūd*-ot, mint Ibn al-‘Arabī tanítását értelmezzük, megállapítható tehát, hogy az felfedezhető Kaygusuz Abdalnál, de: 1) Nem a létezők egységének, sokkal inkább a tökéletes ember fogalmának egyedi értelmezése okán. 2) Nem egy Kaygusuz által direkt módon bevezetett elméletként, sokkal inkább, a dervis vallási háttérfogalmainak átszűrődéseként.

Amennyiben a *waḥdat al-wujūd* másik, általános értelmezését vesszük alapul, azt természetesen megtaláljuk Kaygusuznál, sőt, írásainak egyik legfőbb üzeneteként definiálhatjuk. Ez azonban a török dervist semmilyen módon nem különbözteti meg a szűfizmus történetének több ezer misztikusától. Nem állítható, hogy ő vezette volna be a bektasi hitrendszerbe, hiszen az, mint az iszlám misztika legbelső, tapasztalatokból kikristályosodó magja, tőle függetlenül, előtte s utána is ott volt. Az iszlámot csak felületesen ismerő, írástudatlan nomád sejkek alapvető tapasztalata ugyanaz volt, mint az Ibn al-‘Arabī vízióiból rendszert építő, Avicenna filozófiáján nevelkedett al-Ḳūnawīé: az egység megélésének élménye.

Az eltérő olvasati lehetőségek miatt, melyek értelmezését tovább nehezíti számos, Ibn al-‘Arabī felszínes ismeretére épülő, megkövült tudományos nézet,¹⁰³ a *waḥdat al-wujūd* terminust használva meg kell határoznunk, pontosan mit is értünk alatta. A felvetett probléma ezen felül rámutat, hogy a Kaygusuz koráról és környezetéről kialakult általános képzeink szintén felülvizsgálatra szorulnak.

Az az igény, hogy minél körülhatároltabb tudományos definíciókat alkalmazzunk, gyakran túlzottan merev kategóriákat eredményez. A szúfi irányzatok éles elválasztása, heterodoxia és ortodoxia szigorú megkülönböztetése, az egyes dervis-típusok (vándordervis, harcos dervis,¹⁰⁴ kolonizátor dervis,¹⁰⁵ devjáns dervis¹⁰⁶) markáns elhatárolása nem tükrözi a realitást. Kaygusuz alakja és az írásai mögött kirajzolódó közeg nehezen illeszthető az egymástól független, éles meghatározások rendszerébe. Megítélésem szerint ahhoz, hogy a dervis korát helyesen tudjuk rekonstruálni, szükség van egy olyan látásmód megerősödésére, mely a kérdéskört összefüggéseiben vizsgálja, és az egymástól mereven elzárkózó tudományterületek eredményeinek egyeztetésére törekszik.

¹⁰³ Ld. Chittick, Rūmī’; Morris, *i. m.*

¹⁰⁴ A török emírségek hódító háborúihoz csatlakozó, nomád csoportokat vezető szúfi sejkek. Yıldırım, *i. m.*

¹⁰⁵ Az Oszmán Birodalomban az újonnan meghódított területekre települt, azok birodalomba való beillesztésével (térítés, földművelés, utak, átjárók őrzése) megbízott szúfik. Ömer Lütfi Barkan, İstila devirlerinin kolonizator Türk dervişleri ve zâviyeler. *Vakıflar Dergisi* II (1942) 279–304.

¹⁰⁶ A társadalmi normák tudatos áthágásával a világi rendszerek ellen fellépő dervisek. Vö. Ahmet Karamustafa, *God’s Unruly Friends. Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period, 1200–1550*. Salt Lake City, 1994.

Ha nem vesszük figyelembe a vallási elméletek mögött álló embert, ha kizárjuk az emberi gondolkodás általános struktúráit, a psziché felépítését és magát az értelmezés tárgyát adó emberi tapasztalatot, hiányos alapokról indulunk, s nagy eséllyel következtetéseink sem lesznek helyesek. A fenti szempontok nem csupán a valláslélektan, de mint az általunk bemutatott probléma mutatja, az irodalomtörténet kérdéseinek tisztázásában is segítségünkre lehetnek.

Kaygusuz Abdal and *waḥdat al-wujūd*. Ibn al-‘Arabī’s impact on an Anatolian Turkish wandering dervish

Balázs Eördögh

Kaygusuz Abdal was an influential Sufi poet in the early Ottoman period. He has special importance as one of the first Anatolian writers who wrote in Turkish instead of Persian, the accepted language of literature. Many scholars claim that his mystical writings were greatly influenced by the concept of *waḥdat al-wujūd* (Oneness of Being) and that it was through him, that the idea appeared in several Sufi circles. Though *waḥdat al-wujūd* is widely attributed to the famous 13th century Sufi philosopher Ibn al-‘Arabī, there is no academic consensus about the usage of the terminology. Widely differing ideations have the label *waḥdat al-wujūd* attached to them, thus false conclusions can be drawn from this misleading confusion. The technical term *waḥdat al-wujūd* is generally believed to mean the main mystical approach, signifying that the very nature of reality is „oneness”. This idea can be easily detected in the poetry of Kaygusuz, but it is equally present in the works of many other authors, in both Islamic and non-Islamic literature, all through the ages. The idea of *waḥdat al-wujūd* could not have originated from Kaygusuz in Turkish Sufism, since it draws its essence from the general mystical experience of the human condition. To attribute this interpretation of *waḥdat al-wujūd* to Ibn al-‘Arabī would be also incorrect though his teachings are marked by the same terminology. The aim of this paper is to expose the problems that result from this confusion and review the question: was the Turkish dervish influenced by the interpretation of *waḥdat al-wujūd* as attributed to Ibn al-‘Arabī? For comparative philological investigation two prominent works, one by each author are being used: Ibn al-‘Arabī’s *Futūḥāt al-Makkīyah* and the *Saraynâme* by Kaygusuz Abdal.

Haboub-Sandil Krisztina

A pogány kori arabság szemléletmódja – háborúk az életben maradásért

Sok olyan nomád népcsoport van a világon, amelyik mind a mai napig egyik helyről a másikra vándorol, gyűjtögetésből, vadászatból és állatok tenyésztéséből tartja fenn magát, egyik sem hasonlít azonban teljesen a főleg tevétenyésztésből élő beduinokra, vagy más szóval „nagy nomádokra”,¹ akik nem akarnak vándorló életmódjukat feladva letelepedni, s ezzel megváltoztatni szokásaikat, hagyományaikat. A vándorlás a szabadságot jelenti számukra, szemben az egy államhoz való bármilyen kötődéssel, ami a rabszolgasággal lenne egyenlő. A beduinoknak megvannak a saját törzsi törvényeik, amelyekhez alkalmazkodniuk kell, különben száműzik őket; életükben a törzs helyettesíti az államot. Egy erős, legyőzhetetlen törzsben a tagok biztonságban érzik magukat: körön belül jogaik érvényesülnek és védve vannak. Tudatában vannak annak, hogy bátorságuk önmagában nem elég a fennmaradáshoz, ahhoz erős összetartásra is szükség van, hiszen a forró, száraz sivatagban a törzs védelme nélküli lét a halált jelentené.²

A beduinok élete, kultúrája és hagyományaik évszázadok óta nem változtak, egy mindentől és mindenkitől független, önálló civilizációt hoztak létre. Arnold Toynbee történész találóan „(fejlődésben) megállított civilizációnak” nevezi a beduin közösséget (*arrested civilization*).³

A pre-islám korban az arabok a nyári időszakban a létfenntartás nehezebbé válása miatt indítottak razziákat, s támadásaikkal rettegésben tartották a sivatag szélén lévő települések lakóit, akik elsősorban mezőgazdaságból, növénytermesztésből tartották fenn magukat. A beduinok az egység és a védelem hiányát kihasználva támadtak meg és fosztottak ki egy-egy falut vagy várost. A településeken élők a béke kedvéért házassági, politikai és kereskedelmi kapcsolatokat igyekeztek teremteni a körülöttük razziázó beduinokkal. Egyes települések ajándékokat adtak és havi, kialkudott összeget fizettek a törzsek vezetőinek, hogy megvédjék városukat a portyázóktól. A rajtaütések vagy razziák arab elnevezése *ǧazw*, melynek jelentése keresés, üldözés, követelés.

¹ Az elsősorban juhtenyésztésből származó nomádokkal szemben, akik állataikkal nem tudnak a sivatag belsejébe menni és ott nagy távolságokat megtenni, hanem jobban kötődnek a letelepült társadalomhoz.

² Aḥmad Arḥīm Hubbuw, *Tārīḥ al-ʿarab qabla l-islām*. Aleppo, 2004, 210.

³ Arnold Toynbee, *A Study of History, An Abbridgement of Vols. 1–6*, Oxford, 1946. I, 167, 171.

Ezeket a *gazwokat* az arab irodalomban *ayyām*nak 'napok'-nak nevezzük. Az elnevezés onnan származik, hogy a férfiak csak nappal hadakoztak; amikor lenyugodott a nap, abbahagyták a háborúskodást, és csak a következő napon folytatták.⁴

Idővel kialakult egy műfaj, az *ayyām al-'arab* ('az arabok napjai'), amelynek elbeszélései az arabok/beduinok háborúiról szólnak. Egy „*nap*” (arabul *yawm*) egy meghatározott háborút jelent. Egy „*nap*” elmesél nekünk egy történetet: mik voltak az indítékok, kicsoda ki ellen vagy mellett harcolt, hogyan zajlott le az összecsapás és milyen volt a győzelem vagy éppen a vereség. Az arab szokáshoz tartozott az, hogy minden törzsnek volt egy költője, aki jelen volt a csataterén, bátorította a harcosokat és gúnyverseket szórt az ellenségre. A győzelem után dicsverseket recitált. A beduinok a háborús történeteket, akárcsak a verseket, szájhagyomány útján adták át a következő generációnak, és csak a korai középkorban kezdtek írásba foglalni azokat.

Az *ayyām al-'arab* olyan fontos történelmi és irodalmi mű az arabok számára, hogy a pre-islám kori költők és törzsfőnökök, mint Akzam b. Dayfī, Qays b. 'Āšim al-Manqarī, al-Ḥarīṭ b. 'Ibād al-Bakrī és 'Abdallāh b. 'Adnān al-Qurašī bölcsessége, rátermettsége, embersége, élelmessége, leleményessége máig mintául szolgál a 21. századi beduin férfiaknak.

Mint látni fogjuk, az *ayyām al-'arab*, felbecsülhetetlen értékű forrás, 1988-ig mégsem volt olyan könyv, amely összefoglalta volna annak történeteit.⁵ Abban az évben három arab történész, Muḥammad Aḥmad Ġād al-Mawlā, 'Alī Muḥammad al-Baġāwī és Muḥammad Abū-l-Faḍl Ibrāhīm egységbe szerkesztette a fennmaradt műveket;⁶ összefogásuk eredményeként született meg az *Ayyām al-'arab fī-l-ġāhiliyya* (Az arabok napjai az iszlám előtt) című könyv. E kötet nagymértékben megkönnyítette a pogány korral foglalkozó orientalisták kutatómunkáját.

A pre-islám kori *ayyām al-'arab* az arab történelem legfőbb és legnevezetesebb történelmi forráscsoportja. Verseivel, történeteivel, legendáival, bölcs mondásaival, meséivel és eseményeivel nagyon gazdag anyagot biztosít a kutatók számára.

Az *ayyām al-'arab* olyan, mint egy kapu, amelyen keresztül megérthetjük azokat az okokat, amelyek hozzájárultak két törzs közötti háborúskodáshoz.

⁴ Šawqī Dayf, *al-'Aṣr al-Ġāhili*. Kairó, 1960, 64.

⁵ A középkorban ugyan írtak e műfajról, de a vonatkozó kéziratok nem maradtak fenn. Például Abū 'Ubayda összeállított egy olyan könyvet, amely 57 „napot” említ. Egy másik nagyobb műben, 1200 „napot” gyűjtött össze. Abū l-Faraġ al-Iṣfahānī olyan írást készített, amelyben 1700 „napot” említ. A felsorolt művek egyike sem maradt fent. Azt, hogy egyáltalán léteztek, a későbbi középkori történészek írásaiból tudjuk.

⁶ Például al-Mas'ūdī, Ibn al-A'īr, aṭ-Ṭabarī, Abū l-Faraġ al-Iṣfahānī, al-Baġdādī, al-Anbārī, Ibn Qutayba, al-Mubarrad, as-Suyūfī és Yāqūt al-Ḥamawī fennmaradt műveire támaszkodott a három arab történész.

Az *'arab* szó eredetileg beduint jelent;⁷ Ġawād 'Alī történész szerint a népcsoport sohasem vallotta magát arabnak, az Arab-félsziget más népcsoportjai nevezték így őket.⁸ Azt, hogy a beduinok hogyan határozták meg önmagukat, jól mutatja a nevük, például Muṣṭafā ibn Rabī' ibn 'Anaza: a név első eleme a beduin saját neve, a második az apjáé, a harmadik a törzse, amelyhez tartozik.

A pogány kori beduinok névadási szokásait általában megvizsgálva, a következőket lehet megállapítani.⁹ A nevek gyakran a természetből származnak, például Ġabal ('hegy'), Ṣaḥir vagy Haġar ('szikla'), illetőleg olyan szavak, amelyek átvitt értelemben egy tulajdonságra utalnak, így Ḥarb ('háború'), Sayf ('kard'), avagy igenevek, mint Muqātil ('harcos') és Zālim ('bűnöző'). Állatok neveit is használták, mint Asad, Layṭ vagy Usāma ('oroszlán'), Dī'b vagy Sarḥān ('farkas'), Nimr vagy abī Ġahl ('tigris'), Ta'lab ('róka'), Kalb ('kutya'), Ḍab' ('hiéna').

Érdekes azonban, hogy bár a beduinok egyik legfőbb értéke a ló volt, az a személynevekben mégsem jelenik meg. Ennek oka az állatnak a beduin kultúrában betöltött szerepe: ha személynévként használták volna, az arra utalt volna, hogy a gyermek kiszolgáltatott, szolga életet fog élni. A beduinok azért kedvelik jobban a ragadozó állatok neveit, mert azok erősek, dominánsak, azok ejtnek prédát, nem válnak áldozattá, így az ezekről elnevezett gyermek olyan bátor és legyőzhetetlen lesz, mint a névadója.¹⁰ A palmürai beduinokkal való beszélgetésem során elmondták, hogy vannak olyanok, akik a több évezredes szokást követik. Amint megszületik a gyermek, az apa kimegy a sátorból, és találmorra elindul valamely irányba. Amilyen állattal találkozik – a hátasok kivételével –, olyan nevet ad a gyerekének. A pogány korban voltak törzsek, amelyek kapcsolatba léptek a körülöttük lévő birodalmakkal. Átvették az idegen neveket és arabosították azokat, mint 'Imru' al-Qays ('Marcus'), vagy éppen azt lefordították arabra, mint al-Ḥārīt ('Gregorius'). Voltak olyan pogány kori beduinok, akik isteneik neveit adták gyermekeiknek, például 'Abd al-Manāt ('al-Manāt szolgálja'), 'Abd al-'Uzzā ('al-'Uzzā szolgálja'), 'Abd al-Lāt ('al-Lāt szolgálja'). Mások mellékneveket adtak a gyermekeknek, mint Sa'īd ('boldog'), Ġamīl ('szép').¹¹

A beduinok számára a razziák természetesek voltak, mivel a megélhetésért és az életben maradásért harcoltak. Ha a civilizáció a békességen nyugszik, a beduin kultúra a razziákon.¹² 'Abd al-Ġabbār ar-Rāwī történész erről a következőt írja: „A razzia a beduinoknál dicsőséges és dicséretre méltó tett. Nem szá-

⁷ Ġawād 'Alī, *al-Mufaṣṣal fī tāriḥ al-'arab qabla al-islām*. Bagdad, 1993, 13–14.

⁸ Uő, *i. m.*, 26.

⁹ Sajnos kevés forrás áll rendelkezésünkre, amely a pogány kori beduinok névadási szokásairól szólna, és azok sincsenek kimerítően feldolgozva, miután mind a középkori szerzőket, mind a mai kutatókat elsősorban a törzsi-nemzetségi és a családi nevek, a genealógia érdekelte.

¹⁰ al-Wardī, *i. m.*, 65.

¹¹ Zaydān, *i. m.*, 188.

¹² 'Alī Al-Wardī, *Dirāsa fī ṭabī'at al-muġtama' al-'irāqī*. Bagdad, 1965, 77.

mít sem véteknek, sem bűncselekménynek. Ugyanis távolról sem egyenértékű a pusztá rablással.”¹³

A beduinok a razziák során betartottak bizonyos szabályokat, például csak is fényes nappal bocsátkoztak harcba, sohasem vitték el a település teljes tartálékát, mindig hagytak élelmet és élőállatot, hogy ellenfeleik éhen ne haljanak, amíg a segítség meg nem érkezik, valamint a szent hónapokban és a nagy vásárok ideje alatt nem indítottak ilyen vállalkozást.

Háborúk persze nemcsak törzsek és települések, vándorlók és letelepedettek között törték ki, hanem nomád is rajtaütött nomádon, törzs is törzsön. Ennek oka lehetett a vérbosszú, a becsületsértés, a legelők és a víz feletti ellenőrzési jog birtoklása. Így a razziázás egyfajta életmóddá vált, a beduin törzsek nem csupán akkor fogtak bele, ha a szükség rákényszerítette őket.

Voltak olyan gazdag törzsek, amelyek bár nem szenvedtek hiányt semmiből, mégis indítottak razziákat. Ahogyan Philip Hitti történész megfogalmazta: bizonyos törzsek már sportot űztek a rajtaütésekből. Az effajta hadakozás a férfiúi kondíció megtartásának fontos eszközévé is vált, hiszen ki tudhatja, mit hoz a közeli vagy távoli jövő: a bőséget ínség követheti.

A razziákban nem számított a rokoni kapcsolat. A Bakr és a Taglib törzs például testvér törzsek voltak, amelyek ennek ellenére folyton küzdöttek egymással, hadba híva a többi törzset, hogy általuk megerősödve kerekedjen felül egyik a másikon. Erről mondja az egyik arab költő:

wa aḥyānan 'alā Bakr aḥīnā

idā lam nağid illā aḥānā

„És időnként testvéreinkre – a Bakr törzsré – támadunk, ha testvéreinken kívül nem találunk mást.”¹⁴

A beduin társadalomban mindenki csak bátorságával és saját kardjával védheti meg jogait, hadizsákmányát, vagyonát és családját,¹⁵ ellentétben a városi emberekkel, akik jogaik érvényesítéséért azonnal bírósághoz fordulnak.¹⁶ Ez utóbbi eljárás azonban a beduinok szerint – ahogyan két közmondásuk is mutatja – csak a gyenge, félénk ember fegyvere: *al-ḥaqq bi as-sayf wa-l-'āğiz yurīd šuhūd*, azaz „A jog csak karddal védhető, és tanúkhhoz az fordul, aki képtelen megvédeni jogát.” A másik szólás szerint *al-ḥalāl mā ḥalla bil-yad*, azaz „A törvényes jog az, ami kézben van”,¹⁷ vagyis a fegyver, mellyel a jognak érvényt lehet szerezni.

¹³ Uő, *i. m.*, 63.

¹⁴ al-Quḍāmī omajjád kori költő volt. Ğurğī Zaydān, *al-'Arab qabl al-islam*. Kairó, é. n., 251.

¹⁵ Ibn Haldūn, *Muqaddima*. Mekka, 1994, 133.

¹⁶ Uő, *i. m.*, 134–135.

¹⁷ al-Wardī, *i. m.*, 64.

Amikor egy törzsből kivált egy nemzetség, a vérrokonság száalai elszakadhatnak, így a szakadárok nyugodt szívvel támadást indíthattak a nemzetség ellen. Majd később újból szövetkezhetnek, hogy egy harmadik törzsrre törhessenek. Ezt példázza a pre-islám korból származó közmondás: „Én és testvérem az unokatestvérem ellen vagyunk, de én és unokatestvérem az idegen ellen harcolunk”.

Minden napnak saját neve van aszerint, hogy hol folyt a harc; hegyek, források közelében vagy településeken (például *yawm al-waqā* és *yawm dī qār*). Időnként arról az emberről nevezték el a napot, aki miatt elindult a háború, mint *yawm al-Basūs* (női név), illetve alkalmanként állatok neveit is használták, így *harb Dāhis wa-l-Ġabrā'* (két ló neve).¹⁸

A pre-islám korban keletkezett versek szoros kapcsolatban álltak az *ayyām al-'arab*bal. A csatatéren a költők is fegyvert fogtak törzsbeli társaikkal együtt. Ezenkívül verseikkel segítették a törzset. A legtöbb pre-islám kori költő dicsőségről, hősiességről, bátorságról és siratásról énekelt. Gúnyverseket faragtak és átkokat szórtak az ellenségre, ezzel bátorítván harcostársaikat, akik életüket áldozták azért, hogy megvédhessék gyerekeiket és feleségeiket a rabszolgasorsától, valamint törzsük becsületét és erkölcsi hírnevét. A költők verseiből többekévésbé hiteles képet kaphatunk e küzdelmekről. E szerzők közül al-A'sā, 'Antara, Ibn Hīlīza, 'Āmir b. aṭ-Ṭufayl, Abū Qays b. al-Aṣlat, Qays b. al-Ḥuṭaym, al-Muhalhil b. Rabī'a és Ḥassān b. Ṭābit a legismertebb.¹⁹

Az *ayyām al-'arab* elbeszélései a következő fő témakörök megvilágítására szolgálhatnak:

1. Megismerhetjük általuk az arabok szokásait, életkörülményeit, valamint más népekkel (rómaiakkal, perzsákkal) való kapcsolatát.

2. Szó esik emberek közötti bizalomról, őszinteségről, hűtlenségről, önfeláldozásról, árulásról és ígéretekről.

3. Feltárhatók a beduinok háborús és békés időszakra vonatkozó törvényei. Előfordult, hogy a békülés érdekében a két rivalizáló törzs egy harmadikhoz fordult, melynek véleményét és döntését általában elfogadták. Adódott azonban olyan eset is, hogy az egyik törzs nem fogadta el a közbenjáró törzs döntését, s ilyenkor fegyverrel támadt rá, hogy kedvezőbb döntést csikarjon ki tőle.

4. Kideríthetők a kiválásra és az egyesülésre vonatkozó törvények. Ha egy törzs gyenge volt vagy egy háborúban elveszítette vagyonát, területét, férfi tagjai jelentős részét, akkor bizonyos szabályok és feltételek betartása mellett egyesülhetett egy másik törzsszel.²⁰ Az összeolvadni kívánó, gyengébb félnek attól

¹⁸ Muḥammad Aḥmad Ġād al-Mawlā–'Alī Muḥammad al-Baġāwī–Muḥammad Abū-l-Faḍl Ibrāhīm, *Ayyām al-'arab fī-l-ġāhiliyya*. Beirut, 1988, 246.

¹⁹ Aḥmad Amīn, *Faġr al-islām*. H. és é. n., 57.

²⁰ Például a Tanūh és a Ṭayyi' törzs északi és déli törzsekből, nemzetségekből tevődött össze. Hubbuw, *i. m.*, 215.

Ibn Ḥaldūn, *i. m.*, 135, 136, 137.

kezdvé a befogadó törzstől kellett származtatnia magát. S az is megeshetett, hogy az ilyen törzs kevesebb részesedést kapott a hadizsákmányból, illetve vénjeiket kitagadhatták a törzsi tanácsból.²¹

5. Megtudhatjuk, mit jelent az *al-'ašabiyya al-qabaliyya*, „a törzsi hovatartozás” elmélete.²² A törzs tagjai vérrokonok; felelősséget vállalnak, s bosszút állnak egymásért. Cserébe kötelező feláldozniuk életüket törzsükért és mindhalálig hűségesnek kell maradniuk a közösséghez.²³ Az elmélet ezt a közös („mindenki egyért és egy mindenkiért”) érdeket fejezi ki. A törzs felelősséget vállal tagjai cselekedeteiért. De a tagok tetteinek következményeit a törzsnek is viselnie kell: ha valaki olyat követett el, amiért szégyenkeznie kellett, akkor a szégyen utolérte a törzset is. Ezért a vérbosszú nemcsak az egyes embert, hanem az egész törzset is fenyegette.

Sok pre-islám kori költő dicsekedett azzal, hogy törzse és annak tagjai között milyen erős a kapcsolat:

*Lā yas 'alūna 'ahāhum ḥīn yandubahum fī an-nā'ibāti 'alā mā qāla burhānan.*²⁴

„Nem kéri a testvérüktől, amikor az törzsi támogatást kér, hogy adjon nekik bizonyítékot a vészhelyzetről.”

Egy másik példa szerint:

*Idā 'istanḡadū lam yas 'alū man da 'āhum li 'ayyata ḥarbin am bi 'ayyi makān.*²⁵

„Ha megkérik őket, hogy harcoljanak, akkor nem kérdezik, hogy ki hívta őket a háborúba és hová menjenek harcolni”.

6. Megismerhetjük, mit jelentett a beduinok számára a *murū'a*, a „virtus”, amit minden férfinak ki kellett érdemelnie.²⁶ A férfinak őszintének, becsületesnek, bölcsnek és előrelátónak kell lennie. Az ilyen férfi hűséges törzséhez, ígéretét betartja, nagylelkű, szomszédait és asszonyait megvédi, képes magát feláldozni a közösség érdekében és győzelmet arat a razziákban. 'Alī al-Wardī történész szerint a beduin kultúra három fő elemből áll:²⁷ a törzsi hovatartozásból (*al-'ašabiyya al-qabaliyya*), a razziákból (*al-ḡazw*) és a *murū'* aból. A beduinok számára a béke éhezést, a háborúk vége pedig pusztulást jelent.

A beduin férfinak életében két vágya van: hogy erős és legyőzhetetlen törzshöz tartozzék, amely védelmet tud nyújtani maga és hozzátartozói számára egy

²¹ Hubbuw, *i. m.*, 215.

²² Uő, *i. m.*, 199.

²³ Ibn Ḥaldūn, *i. m.*, 135, 136, 137.

²⁴ al-Wardī, *i. m.*, 57.

²⁵ Uo.

²⁶ Goldziher Ignác, *Az iszlám*. Budapest, 1980, 22–23.

²⁷ al-Wardī, *i. m.*, 38.

olyan földterületen, ahol küzdeni kell az életben maradásért; valamint, hogy megkapja a *murū'a* címet, s a törzs költői megénekeljék cselekedeteit és nagylelkűségét.

7. Kiolvasható, hogy mit gondolnak az arabok a nagylelkűségről, a kapzsiságról és a bátorságról. Általános nézet, hogy a beduin férfi bátorságát hadizsákmányához kell mérni. Ez azonban nem teljesen igaz, mivel az ügyességnek és a gazdagságnak a nagylelkűséggel kell párosulnia, ugyanis soha nem lehet tudni, mikor fog ő mások nagylelkűségére szorulni. A beduinok szerint a határtalanul nagylelkű embert a sors is segíti abban, hogy nagyobb, gazdagabb zsákmányra tegyen szert.

Ha azonban valaki félénk, kapzsi és megbízhatatlan, akkor nem számíthat hosszú, gazdag életre, még nemzetségének védelmében sem. Ezzel ugyanis megbélyegzi felmenőit is, hiszen a beduinok szerint a rossz tulajdonságok apáról fiúra öröklődnek. A beduinok azért is fontosnak tartják a *nasab* tudományát, mert véleményük szerint a jó és a rossz tulajdonságok egyaránt apáról fiúra szállnak: ha valaki bátor és nagylelkű, akkor a fiai is azok lesznek.

8. Megvilágítható, hogy mennyire fontos a három generáción át húzódó vérbosszú.²⁸ Az arabok tartanak attól a szégyentől, amely akkor éri őket, ha nem állnak bosszút a gyilkoson. A sivatagban a szemet szemért, fogat fogért törvény uralkodik.

9. Megállapítható, hogyan siratták meg a beduinok hallottaikat és hogyan tördtek bele családtagjaik elvesztésébe, mennyire hittek a végzetben²⁹ és abban, hogy az ember élete nyitott könyv, amely születése előtt már előre meg van írva, vagyis sorsuk eleve elrendeltetett.³⁰

10. Láthatjuk, hogy a tiszta arab vér fontos szerepet tölt be az arab társadalomban. Becsületsértésnek számít, ha valaki azt állítja egy másik emberről, hogy az nem tiszta arab. Akinek nem tiszta a származása, az nem tölthet be pozíciót a vének tanácsában, nem vehet feleségül arab nőt, nem részesülhet olyan mértékben a hadizsákmányból, mint egy igazi arab, csak szolga lehet, hiszen az igazi arabok arra születnek, hogy szolgáljanak nekik.

11. Elmondható, hogy ha egy férfinak rabszolgánőtől született lánya vagy fia, akkor a gyerek is rabszolga maradt.³¹ Felszabadításuk érdekében hőstettet kellett végrehajtaniuk, például győzelmet aratni a razziákban vagy megmenteni egy törzsbéli életét. A nemes arabok csak nagyon ritkán házасították gyerekeiket felszabadított rabszolgákkal, igyekeztek ezt elkerülni. Híres 'Antara bin Šaddād esete,³² aki egy fekete nőtől született, és győzelmeket aratott a nevezetes *Dāhis*

²⁸ Hubbuw, *i. m.*, 200.

²⁹ Goldziher, *i. m.*, 22–23.

³⁰ Uő, *i. m.*, 13.

³¹ Hubbuw, *i. m.*, 201.

³² Ḥannā al-Fāḥūrī, *Tārīḥ al-adab al-'arabī*. H. és é. n., 165.

wa-l-Ġabrā' háborúban. Apja nagylelkűségéből felszabadította, viszont nem vehette feleségül a szerelmét, 'Ablāt.

12. Megállapítható, hogy a beduinok számára mennyire fontos az '*ilm an-nasab*, a származás tudománya. Philip Hitti írja, hogy a beduinokon kívül nincs még egy olyan nemzet, amelyet ennyire foglalkoztatott volna ez a tudomány. A beduinoknál a *nasab* egyenrangú a többi tudománnyal.³³ A törzsek erre támaszkodva különböztetik meg magukat egymástól, de a vérbosszúban is fontos szerepet játszik. A meggyilkolt ember családjá a *nasab* segítségével tudja meghatározni, hogy a gyilkos melyik törzshöz tartozik és ki az, aki vér szerint közel áll hozzá. Így ha a gyilkoson nem tudnak bosszút állni, akkor valamelyik rokonát ölik meg. Az ilyen bosszúállást azonban tiltja a Korán: „Mondd: vajon ne Allahot, hanem más Urat kívánjak, holott mindenek felett ő az Úr? Mindenki a maga számlájára tesz szert valamire. És senki nem cipeli egy másiknak a terhét. Aztán az Uratokhoz lesz majd visszaérkezésetek. Ő pedig közölni fogja veletek, hogy [evilágon] miben különböztetek.”³⁴

13. Tükrözik, hogy milyen volt a szerelem a pre-islám korban. A szülők voltak azok, akik feleséget választottak fiaiknak. Ha a fiú szerelemes lett, és ez kitudódott, az szégyennek számított, ezért a lányt egy másik férfinak adták feleségül, hogy bizonyítsák ártatlanságát. A beduinok szerint a szerelem együtt jár a testiséggel, a lánynak viszont szűzen kell férjhez mennie. Emiatt a legtöbb férfi a szépségnél többre becsülte a lány nemes származását és jó hírnevét.

14. Bemutatható, hogy a nők milyen szerepet töltöttek be a beduin társadalomban. Ha háború tört ki a nő és a férje törzse között, akkor a nők döntő többsége a családjá mellett állt, s csak ritkán álltak ki férjük mellett. Ez világossá teszi, miért volt szokás a rokon házasság, miért választottak maguknak a férfiak unokatestvéreik közül feleséget. Ha a férj törzsének egy tagja kioltotta egy ember életét a feleség törzséből, akkor a nő bosszút állhatott férjén, s megölhette. Ha politikai érdekből egy férfi mégis idegen törzsből választott feleséget, akkor a vérbosszú ideje alatt a feleséget visszaküldték saját törzséhez, az pedig addig tartózkodott ott, amíg a vitás kérdést meg nem oldották.

15. Végül megérthetjük, hogy miért is alkalmazták a pre-islám korban az arabok a *wa'dot*, az újszülött lányok élve eltemetését.³⁵ Tévhit, hogy ennek pusztán anyagi okai voltak. Igaz ugyan, amit Germanus Gyula is állított³⁶ a kérdéssel kapcsolatban, hogy a lányok bevételek híján nem tudtak anyagi felelősséget vállalni idős szüleikért, családtagjaikért, ám e szokás kialakulásához és alkalmazásához ennél több ok vezetett:

³³ Philip Hitti, *History of the Arabs*, London, 1972, 28.

³⁴ Simon Róbert, *Korán*. Budapest, 2001, 164.

³⁵ Goldziher, *i. m.*, 31.

³⁶ Germanus Gyula, *Allah Akbar!* Budapest, 1984, 213–214.

a. Az egyensúly fenntartása: a pre-islám korban a férfiak közül sokan veszítették életüket a razziákban. Több nő maradt a törzsben, mint férfi, több volt az eltartott, mint az eltartó, vagyis a törzs léte volt a tét.

b. Az arab férfiak nagyon szerették a nőket, mindent megtettek azért, hogy minél több rabszolganőjük és ágyasuk legyen. Azt viszont soha sem viselték volna el, hogy vereség után véreik, még ha lányok is, rabsorban vagy törvényen kívüli ágyasként sínylődjének életük végéig. Az a férfi, aki nem tudta megvédeni vagy kiszabadítani családtagjait, örök szegényben maradt. Egy arab férfi számára ez rosszabb, mint a halál.³⁷

Az arabok nem kizárólag Mohamed próféta történeteivel foglalkoztak. A Kr. u. 8. és 9. században igyekeztek lejegyezni minden történetet, legendát, mítoszt, amely a pogány korhoz kapcsolódott. Sok munkát és erőfeszítést igényelt tőlük az összes „nap” összegyűjtése, mivel az arabok a pre-islám korban nem foglalkoztak történelmük és verseik lejegyzésével. Ennek az lehetett az oka, hogy legtöbbször írástudatlan volt, mivel fontosabb volt a megélhetés, mint a tinta és a papír. Így a „napok” történeteit és a verseket szájhagyomány útján adták át generációról generációra.³⁸ Az emlékezet azonban soha nem marad hűséges gazdájához, emiatt a költészetben és a szájhagyomány útján terjedő háborús történetekben eltérések mutatkozhatnak, például a hős nevében, származásában vagy a versek egyes kifejezéseiben.

Mostanában már ritkán hallunk ilyen háborúkról. Ennek oka nem az, hogy a beduinok leszoktak róla, hanem egyrészt az, hogy az arab államok törvényei tiltják az efféle „sportokat”, másrészt pedig az, hogy a beduinok ma már képtelenek lennének szembeszállni a törvényeket alkotó állam modern fegyvereivel.

A sivatag törvénye a 20. században két dolgot tiltott meg:

1. A véres háborúkat, vagyis a vérontást: a rablótámadás abból áll, hogy a beduinok megszerzik a tevecsdarabokat, amelyek egy törzs vagyonát képezik és megleckéztetik azokat a törzseket, illetve férfiakat, akik meglopták őket. A gazdátlan tevék eltulajdonítása a sivatagban nem számít bűnnek. Ha előkerül az eltévedt tevék gazdája, akkor a megtalálónak kötelező azokat visszaadni, ellenkező esetben annak a tulajdonában maradnak, aki megtalálta őket.

2. A nők elrablását: ha egy törzset rablótámadás ér, a nők szokták bátorítani a férfiakat fátyol nélkül, kibontott hajjal vonulva ki a csatamezőre. Bátorító mondatokat kiáltanak, hogy ezzel buzdítsák őket a harcra és a győzelemre. Ha akkor támadnak egy törzsre, amikor a férfiak valamely okból (például új legelőhelyek keresése) nem tartózkodnak otthon, a nőknek nem kell attól tartaniuk, hogy bántják vagy megerőszakolják őket. A sivatag törvénye ugyanis tiltja, hogy rablótámadáskor az ellenség kifossa a nőket, elvegyék, amit viselnek vagy a kezükben tartanak. Kötelezi viszont a törvény a támadókat arra, hogy a hadizsák-

³⁷ Hubbuw, *i. m.*, 206.

³⁸ Uő, *i. m.*, 167.

mány megszerzése után hagyjanak a nőnek egy sátrat, pár napra elegendő élelmiszert, szőnyeget és egy kávéskészletet. Ha valaki megszegi a sivatag törvényét, büntetést kap. Ez történt 1917-ben, amikor a Ḥizām al-Mušārī s-Saʿdūn al-Muntafiq törzs egyik előkelő sejkje levágta egyik emberének a fejét, mert megtudta, hogy győzelmük után az illető ellopta a vereséget szenvedett törzshöz tartozó egyik lány karkötőjét.³⁹

Szaúd-Arábia királya, a 20. században uralkodott Ibn Saʿūd mindent megtett azért, hogy a rablótámadások számát csökkentse, ezzel azonban magára vonta a királyi hatalommal szembeszállni képtelen beduinok haragját, akik szerint a király ezzel megfosztotta őket egyetlen túlélési forrásuktól.

Természetesen kivételek mindig vannak és lesznek is. A legutóbbit a Szíria rádió híreiben hallottam;⁴⁰ Szíria és Irak két legnagyobb beduin törzse háborút indított egymás ellen, mert az egyik vezető megölte vagy megölette a másik törzs vezetőjének fiát, aki amerikai állampolgár volt. Ez azzal járt, hogy a másik törzs vérbosszút hirdetett. 7000 ember esett egymásnak, és elindult minden idők legsúlyosabb törzsi háborúja. A szír állam mintegy 3500 rendőrt és biztonsági embert küldött a háború megállítására. A kedélyeket rövid időre sikerült ugyan lecsillapítani, de a béke nem tart örökké, mert a vér kötelez. Palmürában találkoztam egy beduinval, aki azt mondta: egy darabig elcsendesedik a háború, mert tartanak az államtól. Ezt a viszályt a két törzs csendben, egymás között fogja elintézni, mert minden egyes törzs ragaszkodik saját ősi törvényeihez, és ez a jövőben is így marad. A bosszúállás ma is a beduin élet egyik legfontosabb pillére.

³⁹ H. R. P. Dickson, *Sukkān aš-šahrāʾ*. Kuvait, 1947, 451.

⁴⁰ Szíriai hírügynökség, www.sana.sy 2005. október.

The outlook of pagan Arabs upon life

Krisztina HABOUB-SANDIL

The pagan Arabs formed wandering nomadic tribes, called bedouins. Their life, culture and traditions had been unchanged for many centuries, having lived in an “arrested civilization” (Toynbee). In the Pre-Islamic age their main way of maintenance was the raid (*ġazw*) against the inhabitants of oases and villages as well as against other bedouin tribes. These raids were called *ayyām*, days, since the attacks had been made only during daytime, therefore the collection of the stories telling the events of these raids have been called “the days of the Arabs” (*ayyām al-'arab*). They contain narratives as well as poems, written by poets who themselves took part in the battles and at the same part laudated their tribes and mocked the enemies. These texts form an historical source of inestimable worth for the Pre-Islamic age. The article endeavours to give a brief introduction into the *ayyām al-'arab* and sums up their possible use in different walks of the bedouin life.

Oroszi Gyöngyi

Az Ezeregyéjszaka és a tündérmesék világa: a hős alakjának vizsgálata a tündérmese szerkezeti felépítésének szempontjából

„Beszélük, ó boldogságos király, hogy volt egy kalmár, vagyona temérdek, sokat kereskedett országszerte. Egy napon lóra ült s útra kelt valamely ügyében. Erősen kimelegedett, leült hát egy fa alá, benyúlt a nyeregtáskájába, elővett egy darabka kenyeret és egy szem datolyát. Elmajszolta a kenyeret és a datolyát, majd végezvén a datolyával, magját elhajította. Ekkor hirtelen ott termett egy óriás termetű dzsinn, kezében kivont karddal. Közeledett a kereskedőhöz, mondván: Kelj föl! Megöllek, ahogyan te megölted a fiamat!”¹

Így kezdődik Sahrazád első meséje. Érdekes mese ez, hiszen annak ellenére, hogy egy tündérmesével van dolgunk, meglepően kevés elem szerepel a történetben, ami miatt megérdemelhetné ezt a besorolást. A kalmár útra kel, mint egy átlagos napon, nem is érdekes útjának célja. Tudtán kívül megöli egy dzsinn fiát, aki ezért életét követeli. A kereskedő hangsúlyozza, hogy tette nem volt szándékos, de a vérbosszú intézményének érvényességére való tekintettel kénytelen elfogadni sorsának e drasztikus fordulatát. Mindazonáltal egy évet kér a dzsintntől, hogy dolgait elintézhesse. Az év leteltével a kalmár visszatér, és amint a dzsinnre vár, három sejk csatlakozik hozzá, akik felajánlják, hogy egy-egy mese elmondása fejében megváltják a kereskedő életét. A dzsinn megadja a megtorlás kiváltásának lehetőségét, és mivel a mesék tetszenek neki, megkíméli a kereskedő életét.

A mese cselekményéből két dolog válik világossá számunkra. Láthatjuk egyrészt, hogy az arab társadalom kulturális háttere – ebben az esetben a vérbosszú intézménye – milyen mértékben befolyásolja a történet menetét. Valamint megmutatkozik a mese azon tulajdonsága is, hogy a hallgatóra tett hatása révén hogyan képes befolyásolni a kultúrán belüli emberi kapcsolatokat, és így az egész világot. Ezek a dolgok azok, amelyek a mese cselekményét mozgatják.

¹ Munkám során *Az Ezeregyéjszaka* alábbi beiruti kiadását használtam, az idézetekben Prileszky Csilla fordítását adom (*Alf lajla wa lajla*. I. Beirut, 1994, 10; *Az Ezeregyéjszaka meséi*. Ford. Prileszky Csilla. I. Budapest, 1999–2000, 43–44.). Ezenkívül Richard Burton angol fordítására is támaszkodtam, mivel nála Antoine Galland árva-meséinek azon darabjai is szerepelnek, amelyek magyar fordításban nem jelentek meg, ismeretük azonban elengedhetetlen *Az Ezeregyéjszaka* tündérmeséinek vizsgálatához.

Mindezek mellett azonban elvész az, ami a tündérmesét olyan egyedivé teszi az európai olvasó számára: hiányzik a csodálatos elem. Egyedül a dzsinn természetfeletti alakja jelenik meg mint tündérmesei motívum, de ez még magában nem biztosít ilyen jelleget a történetnek, hiszen hirtelen megjelenése nem annyira csodás, mint inkább esetleges.

Miért nevezzük hát tündérmesének *A kereskedő és a dzsinn történetét*? A tündérmese műfaját nem egyszerű meghatározni. Bár kutatók sokasága tett kísérletet arra, hogy ezt megtegye, a mai napig nem létezik általános, mindenki által elfogadott megfogalmazás rá.² Magam a következő meghatározást tekintem érvényesnek: a tündérmese olyan elbeszélés, amelynek nem a valóságon alapuló cselekménye egymást követő motívumokból épül fel, és csodálatos történések, természetfeletti alakok jellemzik.

Ha e megközelítést elfogadjuk és *A kereskedő és a dzsinn történetét* mint tündérmesét olvassuk, felmerül a kérdés, hogy mi lehet az oka, hogy ez a mese ennyire különös jegyeket mutat. Feltételezésem szerint a történet sajátosságai egyetlen dologra vezethetők vissza, mégpedig a hős alakjára, arra a mesehősre, aki cselekedeteiben egy adott társadalmi körülmények között kialakult világgépet képvisel, ami szükségképpen befolyásolja a mese menetét is.

Már Mia I. Gerhardt felhívta a figyelmet arra, hogy *Az Ezeregyéjszaka* tündérmeséinek olvasása során a nyugati olvasóban kétségek merülhetnek fel, hogy valóban tündérmesét olvas-e.³ Ez a másik oka annak, hogy tanulmányom középontjában a hős áll. Úgy hiszem, a hős alakja a mesében elfoglalt központi helyének köszönhetően nagymértékben befolyásolja a cselekmény kibontakozását,⁴ és ezzel együtt annak tündérmesei természetét is. A hős alakjának és a mesében betöltött szerepének tisztázásával nemcsak őt érthetjük meg jobban, hanem még további, a tündérmesével kapcsolatos kérdésekre is választ kaphatunk.

² Kísérletek a tündérmese műfajának meghatározására: Boldizsár Ildikó, *Varázslás és fogyókúra*. Budapest, 1997; William Bascom, The Forms of Folklore: Prose Narratives. In: *Anthropology, Folklore, and Myth*. New York–London, 1996, 2; R. G. Collingwood, *The Philosophy of Enchantment – Studies in Folklore, Cultural Criticism, and Anthropology*. Oxford, 2005, 115–116; Mia I. Gerhardt, *The Art of Story-Telling*. Leiden, 1963, 276; Honti János, *A mese világa*. Budapest, 1962; Steven Swann Jones, *The Fairy Tale – The Magic Mirror of Imagination*. New York, 1995, 9–10; A. H. Krappe, *The Science of Folk-Lore*. New York, 1930, 1; Nagy Olga, *A táltos törvénye – Népmese és esztétikum*. Bukarest, 1978; V. J. Propp, *A mese morfológiája*. Budapest, 2005, 91; Uő, *A varázsmese történeti gyökerei*. Budapest, 2006, 15; Solymossy Sándor, A népmese és a tudomány. In: *A Kis Akadémia Könyvtára*. XXVII. Budapest, 1938; Katona Lajos, A népmeséről. In: *Katona Lajos irodalmi tanulmányai*. Budapest, 1912, 146; Stith Thompson, *The Folktale*. Berkley, Los Angeles, 1977, 8.

³ Gerhardt, *i. m.*, 276–277.

⁴ Hasonló véleményen van Boldizsár Ildikó is, aki a hős alakjának tárgyalásakor kijelenti, hogy a mese cselekményének alakulása szempontjából egyáltalán nem mindegy, hogy milyen típusú hőssel van dolgunk (Boldizsár, *i. m.*, 26–28.).

A következőkben azt vizsgálom, hogy a hős alakja⁵ hogyan jelenik meg *Az Ezeregyéjszaka* tündérmeséiben. Három kérdéskörnek fogok különös figyelmet szentelni: 1) tipológiai vizsgálat során be fogom mutatni, hogy milyenek is *Az Ezeregyéjszaka* tündérmesei hősei, 2) a hős alakjának vázolása közben meg fogom vizsgálni, hogy a mese menetét hogyan befolyásolják a különböző hőstípusok, 3) dolgozatomban arra is hangsúlyt fogok fektetni, hogy különböző példák segítségével kidomborítsam az esetleges különbözőségeket és hasonlóságokat az európai és *Az Ezeregyéjszaka* tündérmeséinek hősei között.

Tanulmányomnak nem célja, hogy a gyűjtemény összeállításának és fordításának történetét bemutassa,⁶ mivel vizsgálatomhoz nem szükséges, hogy a mesék történetét folyamatában lássuk, elegendő, ha a már megszilárdult szövegváltozatokkal dolgozunk. A tündérmesék kiválasztásánál Mia I. Gerhardt *The Art of Story-Telling* című munkáját követem,⁷ mivel *Az Ezeregyéjszaka* meséinek csoportosítását célzó munkák közül ezt találtam a legalkalmasabbnak.

Az Ezeregyéjszaka mesegyűjteményének kutatása a 18. század óta nagyon népszerű Európában. Bár a legtöbb tudós a „mese” szó⁸ használja a történetek műfajának jelölésére, a gyűjtemény darabjainak meseelmélet szerinti tanulmányozására még nem került sor. Mia I. Gerhardt az egyetlen, aki ilyen szempont-

⁵ A hős alakjával kapcsolatosan rengeteg tanulmány és könyv jelent meg, amelyek nagy része arra koncentrál, hogy a mese hőseit mint a mítoszok hősének leszármazottját mutassa be (Joseph Campbell, *The Hero with a Thousand Faces*. Princeton, Oxford, 2004; Nagy Olga, *Hősök, csalókák, ördögök – Esszé a népmeséről*. Bukarest, 1974, 21–58; Propp, *A varázsmese*. Szerencsére azonban több olyan tanulmány is született, amely kizárólag a tündérmese hősére koncentrál: Boldizsár, *i. m.*, 23–45; Max Lüthi, *Once Upon a Time – On the Nature of Fairy-Tales*. Bloomington, 1976, 135–146.). Berze Nagy János, *Mese*. In: *A magyarság néprajza*. III. Budapest, 1933–1937, 278–287.

⁶ *Az Ezeregyéjszaka* kéziratainak története nagyon mozgalmas múltat mutat, hiszen az idők során a kéziratok különböző változatai maradtak fent, amelyek mind a mesék összetételében és számában, mind pedig azok megfogalmazásában is eltérnek egymástól. Ehhez kapcsolódó irodalom: David Pinault, *Story-Telling Techniques in the Arabian Nights*. (Studies in Arabic Literature, XV.) Leiden–New York–Köln, 1992, 1–12. (Pinault a mesék elemzése során a különböző szövegváltozatokat is figyelembe veszi.) A négy legjelentősebb szövegkiadás történetéről: Gerhardt, *i. m.*, 9–64; Mahdi, *The Thousand and One Nights – From the Earliest Known Sources*. III. Leiden–New York–Köln, 1994, 87–126. Ez ugyanúgy igaz az európai fordításokra is, ahol sok esetben az eredeti szöveget az európai olvasókhoz finomították, vagy, mint az árva történetekkel kapcsolatban, elegendő anyag hiányában kiegészítették a gyűjteményt. Ehhez kapcsolódó irodalom: Gerhardt, *i. m.*, 67–113; Mahdi, *i. m.* (Gerhardt elsősorban Galland fordításával foglalkozik, de egy külön fejezetben tárgyalja az ő fordítása nyomán megjelent újabb átültetéseket is.)

⁷ Mia I. Gerhardt csoportosításuknak megfelelően cím szerint közöl minden mesét. A tündérmesék listája: Gerhardt, *i. m.*, 278–279.

⁸ Véleményem szerint a „mese” szó használata bizonyos problémákat vet fel a tündérmesék tárgyalása során, ám a legtöbb munka nem tesz világos különbséget „mese” és „tündérmese” között. Mivel *Az Ezeregyéjszaka meséi* több típusú mesét is tartalmaznak, ezért ebben az esetben kifejezetten fontos a pontos megnevezés használata. A továbbiakban „mese” alatt a tündérmeséket értem.

ból vizsgálta a meséket, ő azonban leginkább az európai és az arab mesék különbözőségeire helyezte a hangsúlyt.

Jelen tanulmány felépítésében Propp *A mese morfológiája* című munkáját követem. Propp alaptétele szerint minden tündérmese hasonló szerkezeti felépítést mutat, s felbontható kisebb, állandó elemekre, amelyeket funkcióknak nevezett el. A funkciók a szereplők cselekedeteit jelentik a tekintetben, hogy milyen feladatot látnak el a cselekmény kibontakozásában (útnak indulás, károkozás, adományozás, esküvő stb). Propp 31 funkciót különített el, melyeknek a végrehajtása független attól, hogy ki és hogyan végzi el őket, előfordulásuk azonban szigorú sorrendet követ. A kutató azt is megállapította, hogy bizonyos funkciók csoportokat alkotnak, melyek megfelelnek a mesében előforduló szerepköröknek.⁹ Propp elméletét követve lehetőség nyílik arra is, hogy a hőst ne csak önmagában, hanem más szereplőkkel-szerepkörökkel kialakított kapcsolataiban is vizsgáljuk.

A hős alakja Az *Ezeregyéjszaka* tündérmeséiben

Ahhoz, hogy érdemben tudjunk foglalkozni a tündérmese hősével, először is el kell különítenünk őt a mesében található többi alaktól. Propp hét szerepkört ír le,¹⁰ amelyekkel lehetővé válik az egyes szereplők pontos elkülönítése. A kutató e felosztást a mese szerkezeti felépítésével indokolja, amelynek megfelelően a szerepköröket a mesét felépítő legkisebb egységek, a funkciók hozzák létre. A funkciók annak megfelelően alkotnak csoportokat, hogy ki is végzi el őket.¹¹

Propp szerint a hős az, aki elvállal egy nehéz feladatot, és a mese elején útnak indul. Sikere sok esetben nemcsak ellenfele legyőzésében rejlik, hanem abban is, hogy feleséget szerez magának, és bizonyos esetekben a jöttalan követé-

⁹ A különböző elméletek összefoglalását lásd: Jonathan Culler, *Structural Poetics – Structuralism, Linguistics, and the Study of Literature*. Ithaca, New York, 1978, 205–224. Propp elméletével szembeni kritikák: Claude Lévi-Strauss, *The Structural Study of Myth*. In: *Structuralism in Myth*. Ed. by Roberts A. Segal. New York–London, 1996, 118–134. Propp *Structure and History in the Study of the Fairy Tale* című tanulmányában védte meg álláspontját Lévi-Strauss kritikájával szemben (V. J. Propp, *Structure and History in the Study of the Fairy Tale*. In: *Structuralism in Myth*. Ed. by Roberts A. Segal. New York–London, 1996.).

¹⁰ Propp megállapítása szerint a mesében megállapítható hét szerepkör a következő: 1) az ellenfél (károkozó), 2) az adományozó (felfegyverző), 3) a segítőtárs, 4) a cárkisasszony (keresett személy), 5) az útnak indító, 6) a hős, 7) az álhős.

¹¹ Propp, *A mese*, 78–82.

lésekkel előálló álhősöket is leleplezi.¹² Az így leírt karakter világosan elkülöníthető a mellékszereplőktől, akik azonban kétségkívül hozzájárulnak ahhoz, hogy a hőst teljes egészében megismerhessük. Ilyen például 'Alá ad-Dín, Abú Mohamed, a Rest és Qamar az-Zamán.¹³ A hős kalandjait csodálatosabbnál csodálatosabb, gyakran rémisztő dolgok kísérik, de a végén, különböző adományozók és segítőtársak segítségével – ám olykor akár egyedül is – győzedelmeskedik.

Propp a hősöknek két csoportját különbözteti meg: 1) kereső hős, 2) bajba jutott hős.¹⁴ A mesére általánosan jellemző, hogy egyszerre csak egy fajta hőse lehet, hiszen a történet vagy az elrabolt, esetleg elszökött kedvest kereső hőssel foglalkozik vagy az elrabolt hősnő, kisfiú sorsát mutatja be. *Az Ezeregyéjszaka* tündérmeséiben ugyan nem találkozunk a második típusú hőssel, de megismerhetünk egy új típust: a „szerencse fiá”-nak nevezhető, kiválasztott hőst, aki pusztán személye révén nagy dolgokra rendeltetett. Gondoljunk csak 'Alá ad-Dín vagy Dzsaudar alakjára, akik nevéhez egy-egy kincses barlang kinyitásának a képessége kapcsolódik, vagy *A kairói 'Alí, a kereskedő történetére*, melynek hőse pusztán neve révén hatalmas vagyonra tesz szert.

Boldizsár Ildikó, amikor a tündérmese hősének alakját tárgyalja, a „szerencse lovagja” és a „szerencse fia” kifejezéseket használja azokra a hősökre, akik valamilyen szerencse folytán teljesítik feladataikat. Az előbbi típusba tartozik a Csipkerózsika típusú mesék¹⁵ királyfija, aki véletlenül van jó időben és jó helyen, és csupán ez az, amivel kiérdemli a hercegnő kezét. A második típusba tartozik az a hős, akinek már a születésekor megjósolják, hogy nagy dolgokat fog véghezvinni, és bár a hős útját végigjárja, a puszta szerencse az, ami segíti.¹⁶ Tanulmányomban a „szerencse fia” kifejezést választottam, hogy megnevezem *Az Ezeregyéjszakában* megjelenő új típusú hőst.

Ezeket a hősöket az különbözteti meg európai társaiktól, akik valamilyen módon szintén a puszta szerencse által boldogulnak, hogy míg azok vagy jóslatot kapnak életük jóra fordulásáról, vagy valóban csak a vak szerencse segíti őket, addig *Az Ezeregyéjszaka* meséiben a „szerencse fiá”-t a nevükhöz kapcsol-

¹² A „varázsmese hőse az a szereplő, aki a bonyodalomban bekövetkezett károkozást közvetlenül elszenvedí (vagy ennek megfelelően bizonyos hiányt érez) vagy vállalja, hogy megszünteti a bajt, illetve más személy hiányérzetét. A cselekmény folyamán ez a szereplő varázssz eszközzel vagy csodás segítőtársra tesz szert, és él a varázssz eszközzel, illetve a csodás segítőtárs szolgáltatásával.” (Propp, *A mese*, 53.). Ugyanezt a megfogalmazást alkalmazza Boldizsár Ildikó is: „a tündérmese hőse az az ember- és természetfeletti lény, aki segítő lények, állatok és varázstárgyak segítségével hajítja végre cselekedeteit.” (Boldizsár, *i. m.*, 24.).

¹³ A nevek és mesék címének átírásában a magyar fordítást követem, hiszen ez az az átírás, amely közismertté vált a magyar olvasók körében. Ha munkám során egyéb olyan fogalommal, arab kifejezéssel találkozom, amelyeknek nem létezik ismert magyar formája, a tudományos átírást alkalmazom.

¹⁴ Propp, *A mese*, 42.

¹⁵ Az Aarne-Thompson féle katalógusban az 510-es szám alatt szerepel.

¹⁶ Boldizsár, *i. m.*, 35.

lódó csodálatos erő segíti, mely az európai tündérmesétől idegen előidejűségről árulkodik: 'Alít maga a dzsinn, aki a kincs őrzésével van megbízva, értesíti szerencséjéről, miután az a nevéen szólítja a mit sem sejtő hőst: „Ez az arany régi időktől fogva terád várakozott, megigézve. Meglátogattunk mindenkit, aki csak betette lábát e házba, s így szoltunk hozzá: „Ő, 'Alí, Haszan fia, leeresszük-e az aranyat?” Mindenki megijedt szavunktól, s kiabálni kezdett, leszálltunk hát hozzá és nyakát szegtük, majd távoztunk. Aztán jöttél te, s amikor a neveden szólítottunk s apád nevéen, és megkérdeztük tőled, hogy leeresszük-e az aranyat, te azt kérdezted, hogy hol van az arany. Ebből megtudtuk, hogy valóban téged illet, s lehullajtottuk neked.”¹⁷

Ezt, a mese ideje elé jóval visszanyúló magyarázatot adja a dzsinn 'Alínak, amikor az a kincs eredete felől érdeklődik. Hasonló módon az *'Alá ad-Dín és a bűvös lámpa* és a *Dzsaudar és fivérei története* című mesékben is megtudjuk, hogy miként tudták meg a varázslók még a mese kezdete előtt, hogy kit kell keresniük és miért.

A hős alakjának tárgyalásakor nem elegendő annak típusát meghatározunk, a nemének is figyelmet kell szentelnünk, hiszen egyáltalán nem mindegy, hogy férfi vagy női hőssel van-e dolgunk. Boldizsár Ildikó szerint különbségek figyelhetők meg a mese menetében attól függően, hogy annak hőse vagy hősnője van-e.¹⁸ Steven Swann Jones pedig külön fejezetben tárgyalja azon meséket, amelyeknek hőse és amelyeknek hősnője van.¹⁹

Annak ellenére, hogy *Az Ezeregyéjszakában* elsősorban férfi hősökkel találkozunk, bizonyos esetekben mégis előfordul, hogy a mese hőse nő. Ez a helyzet például az *Irigy nők* című mesében, melyben egy megalázott, gyermekeitől megfosztott királynőről olvashatunk.²⁰ A különbség tisztán látszik ebben az esetben a férfi és a női hős között: míg az előbbi vállalja a kihívásokat és megküzd ellenfeleivel, addig az utóbbi csendben tűri sorsát és türelemmel várja annak jóra fordulását. „A szerencsétlen asszony, jól tudva, hogy nem érdemli meg ezt a gyalázatot, türelemmel és kitartással tűrte szenvedését”²¹ – mondja a mesélő. A szenvedő hősnő alakja azonban rendkívül ritka, s éppen ez az a mese *Az Ezeregyéjszakában*, amelyik a leginkább kitűnik idegenségével és amelyik éppen

¹⁷ *Alflajla*. IV. 41; *Az Ezeregyéjszaka*, III. 391.

¹⁸ Boldizsár, i. m., 26.

¹⁹ Jones, i. m., 44–90.

²⁰ Ez a típusú mese az Aarne-Thompson féle tipológiai indexben 707-es számmal szerepel. Ebbe a típusba tartozik: *Die drei Vügelkens* (Brüder Grimm, *Kinder- und Hausmärchen*. II. Stuttgart, 1991, 65–69.); *A zöld madár* (Italo Calvino, *A Nap lánya – Olasz népmesék*. Budapest, 2006, 19–30.); *Az aranyhajú gyermekek*, *A tengeri kisasszony* (Ipolyi Arnold, *A tengeri kisasszony*. Budapest, 2006, 415–441, 98–104.)

²¹ Burton angol átültetését magam fordítottam magyarra. (http://www.wollamshram.ca/1001/Sn_3/vol13.htm, legutóbbi látogatás: 2013, november 19.)

ezért a legközelebb áll az európai tündérmesékhez.²² Ez annál is inkább így van, mert ugyanebben a mesében egy másik hősnő-típussal is találkozunk, aki jóval közelebb áll a férfi hősközhöz. Perizadah, az említett királynő lánya nem a szenvedő, hanem a küzdő típust képviseli. Bátyjai után útra kelve ő az, aki végül sikerrel teljesíti a küldetést, és miután megszerzi a beszélő madarat, az éneklő fát és az arany forrást, még kővé vált bátyjait is megszabadítja. Láthatjuk tehát, hogy Perizadah alakja nem passzív: a hercegnő vállalja a megpróbáltatásokkal teli utat, sőt leleményessége segíti célja elérésében.

A hős útja *Az Ezeregyéjszaka* tündérmeséiben

A továbbiakban a hős alakját fogom végigkísérni a mese cselekményében. Céлом, hogy a hőst a mese szerkezetén belül betöltött szerepének viszonyában írjam le. Természetesen ezzel még nem nyerünk róla teljes képet, hiszen nem elszigetelten jelenik meg, tettei a többi szereplő cselekedeteinek viszonyában nyernek értelmet. Vizsgálódásunk eredményeképpen így bizonyos mértékig a többi szereplőre is kiterjesztjük kutatásunkat.

A hős bevezetése a mese menetébe

A hős több módon kapcsolódhat be a mese menetébe. Megismerhetjük családját, születésének körülményeit és nevelkedését, esetleg találkozhatunk vele már mint suhanc gyerek vagy érett ember. A továbbiakban elsősorban az első esetről fogok beszélni, az utóbbiakat a következő fejezetben tárgyalom.

Csodálatos születés – különleges ismertetőjelek

Éppúgy, ahogy az európai mesékben, a hős *Az Ezeregyéjszaka* tündérmeséiben is leggyakrabban születésével jelenik meg a történetben. Jellemző motívum, hogy a szülők hosszú éveken keresztül hiába várják a gyermekáldást, s csak meglehetősen idős korukban jön világra a várva várt utód. A hasonlóság azonban csak eddig tart, mivel az európai mesék számos olyan motívumot tartalmaznak, amelyek nem fordulnak elő az arab mesékben. Ilyen például a csodás fogantatás, a

²² Mia I. Gerhardt külön fejezetben tárgyalja ezt a mesét, ahol rámutat azokra a motívumokra és eszközökre, amelyek elkülönítik *Az Ezeregyéjszakában* szereplő többi tündérmesétől, és amelyek következképpen annyira európaivá teszik azt (Gerhardt, *i. m.*, 299–305.). Az európai mesékben nagy számban fordulnak elő a szenvedő hősnők. Az Aarne-Thompson féle tipológiai indexben például a 451-es és az 510-es számú típusok sorolhatók ide. Az előbbi típus a testvéreit kereső lányról szól (*Die sieben Raben*, *Die sechs Schwäne* (Grimm, *i. m.*, I. 154–156, 251–256.); *A tizenkét varjú*, *Hét varjú* (Ipolyi, *i. m.*, 115–117, 161–162.), míg az utóbbiba a Hamupipőke típusú mesék tartoznak („Aschenputtel” (Grimm, *i. m.*, I. 137–144.); *A mostohatestvérek*, *Hamupipőke* (Ipolyi, *i. m.*, 110–111, 664–665.).

gyermek megjelöltsége vagy megkülönböztető jegyei, illetve növekedésének természetellenes gyorsasága.²³

A csodás születés egyáltalán nem szerepel *Az Ezeregyéjszakában*, a csodához legközelebb álló motívum az Istenhez való imádkozás egy fiúörökösért. Egyedül a *Khudadád és testvérei története* című mese kezdete hathat ismerősen az európai olvasó számára. Harrán királya fiúgyermek után vágyakozik. Álmában azt az utasítást kapja, hogy menjen el a főkertészéhez, és kérjen tőle egy gránátalmát, aminek annyi magját egye meg, amennyit jónak lát. A király megteszi ezt, és miután annyi magot eszik meg, ahány felesége van, ötven fiúgyermek születik. Ezt a motívumot azonban átszői a vallásos áhítat, és mivel a gyermekek fogantatása végül mégiscsak természetes úton történik, aligha nevezhetjük az ötven herceg születését csodásnak, annak ellenére sem, hogy a gránátalma motívuma a csodás születéshez kapcsolódik.

Itt egy másik jelentős különbséget is meg kell említenünk: míg az európai mesékben a későn fogant gyermek lány is lehet,²⁴ addig az arab mesékben mindig fiú születik. Egyetlen mese kivétel ez alól, mégpedig a *Khudadád és testvérei története* című mesében szereplő *Daryabar hercegnőjének története*, ami azonban nem sorolható a tündérmesék közé.

A családi egyensúly felbomlása

Propp megfigyelését követve Boldizsár Ildikó hívja fel a figyelmet arra, hogy a mese elején rendszerint megváltozik a család felépítése: „A mesehős tehát általában saját családjában jelenik meg először, de az apa–anya–testvérek szerinti teljes család csak rövid ideig tartó ideális állapot”.²⁵ Ezzel összhangban a Propp által felsorolt funkciók között az első helyet az eltávozás foglalja el, aminek nyomatékosabb formája a szülők – rendszerint az édesanya – halála.²⁶

Az Ezeregyéjszakában is megfigyelhető a családnak ez a fajta felbomlása. Nézzük, hogy kezdődik például *Haszan, a baszrai aranyműves története*: „Volt egyszer, valamikor réges-régen, messzi letűnt óidőben egy kereskedőember, aki Baszra városában lakozott. Volt neki két fiúgyermek és dús vagyona. A mindent halló és mindentudó Allah rendelése folytán a kereskedő elköltözött a magasságos Allah irgalmába, s mindama vagyont hátrahagyta. Fiai pedig tették

²³ A csodás születés motívumát és a hősök különös ismertetőjegyeit tartalmazó mesék: *Bab-szem Jankó*, *A tengeri kisasszony*, *Az aranyhajú gyermekek* (Ipolyi, i. m., 621–622, 98–104, 415–419.); *Medvefia Iván*, *Csenevész legényke és a Baba-Jaga*, *Tyerjosecska* (A. Ny. Afanaszjev, *A tűzmadár – Orosz varázsmesék*. Budapest, 2006, 131–134, 39–42, 56–58.); *A zöld madár* (Calvino, i. m., 19–30.)

²⁴ Leánygyermek születik például a *Rapunzel* című mesében (Grimm, i. m., I. 87–91.).

²⁵ Boldizsár, i. m., 29.

²⁶ Propp, *A mese*, 34.

a dolgukat, amint illő és eltemették. Azután a vagyont felosztották egymást közt egyenlően, ki-ki megkapta a maga részét.”²⁷

Az európai mesékkel ellentétben jellemző, hogy az édesapa, a család eltartója az, aki meghal a történet elején. Megesik, hogy az édesapa halálának nincs nagy hatása a cselekmény menetére, mint például a *Dzsánsáh története* című mesében. Sok esetben azonban éppen ez okozza a bonyodalmat. A *Dzsaudar és fivéreinek történetét* például végigkíséri az édesapa halálát és vagyonának felosztását követő testvérviszály, aminek végül mind a három fivér áldozatául esik. Hasonló a helyzet az *'Abd Allah Ibn Fádil és testvérbátyjai történetében* is, ahol az édesapa halálát szintén a testvérek közötti irigység követi.

Az örökségen való veszekedés és a testvérek közötti irigység azonban nem az egyetlen következménye az édesapa elvesztésének. Az *Abú Muhammad, a Rest története* és az *'Alá ad-Dín és a bűvös lámpa* című mesékben a félig árván maradt fiúk semmittevással vagy csínytetekkel töltik napjaikat, míg édesanyjuk kemény munkával próbálja meg eltartani őket. Ebben a helyzetben következik be a szinte sorsszerű fordulat életükben. A *Haszan, a baszrai aranyműves történetében* a hősnek az anyai intés ellenére meg sem fordul a fejében, hogy kételkedjen a gonosz varázsló szavaiban, aki el akarja csalni őt otthonról. Ez a három eset jól példázza, hogy a családfő hiánya hogyan teszi befolyásolhatóvá a hőst. A családfő tiszteletet parancsoló jelenlétének hiányában az anyai intő szavak mit sem érnek, a hős könnyen bajba keveredik.

Ezzel szemben az édesanya elvesztése nem játszik meghatározó szerepet *Az Ezeregyéjszaka* tündérmeséiben, valószínűleg azért, mert e fordulat leginkább a hősnőket szerepeltető mesékre jellemző, amiből pedig nem sok van e gyűjteményben. E motívum ritkaságából egy másik hiánya is következik: a mostohaanya sem jelenik meg.

Érdekes megfigyelni, hogy az anya alakja csak azokban az esetekben játszik meghatározó szerepet a mesében, amelyekben az édesapa meghalt. Ha az édesapa életben van a mese folyamán, és bizonyos szerepet is betölt, az édesanya alakja háttérbe szorul. Megjelenhet persze, de a történet szempontjából semmilyen jelentősége nincs. Ez alól talán csak *A tengeri Dzsullanár és fia*, *Badr Bászim perzsa király története* és a *Qamar az-Zamán története* jelent kivételt, mivel e mesék első felében a női szereplők a hercegnő szerepkörét töltik be, míg a másodikban mint a hősök édesanyjai jelennek meg.

Annak ellenére, hogy a mostohaanya alakja hiányzik a mesékből, megjelenik egy újabb, ezzel némi hasonlóságot mutató motívum. A *Qamar az-Zamán történetében* például a hősnek két feleségétől egy-egy fiúgyermeke születik. Az asszonyok, miután sikertelenül próbálták meg elcsábítani a másik feleség fiát, azzal vádolják meg a fiúkat, hogy ők voltak azok, akik megpróbálták megfosztani a nőket becsületüktől. Ennek a hazugságnak következtében Qamar

²⁷ *Alf lajlá*, VI. 96; *Az Ezeregyéjszaka*, VI. 7.

az-Zamán megparancsolja fiai kivégzését, akiket azonban – Grimm *Hófehérkéjéhez* hasonlóan – a vadász megsajnál és szabadon enged. Itt láthatjuk, hogy a családi egyensúly ugyan nem bomlott fel a mesében, de a tény, hogy a hősök édesapjának két felesége van, lehetővé teszi, hogy mostoha és édes gyermek viszonyához hasonló kapcsolat alakuljon ki.

Az útnak indulás

Ha a hős születésével lép be a történetbe, akkor az útnak indulás közvetlen kiváltó oka a családi egyensúly felbomlása. Ha azonban a hős nem születésével kapcsolódik be a mese menetébe, akkor általában egy lehetetlennek tűnő, megoldásra váró feladat kapcsán ismerjük meg. Az egyensúly felbomlásán ilyenkor valamely hiány felismerését értjük. A tündérmesékben a hős általában nem a saját életében fellépő hiányt indul el megszüntetni, hanem egy másik személy, általában egy uralkodó vagy saját édesapja kérését próbálja teljesíteni.

A kereső típusú hős útnak indulása

A hős különböző okok miatt indulhat útnak, a véletlen eltévedéstől kezdve egészen az elszökött vagy elrabolt kedves kereséséig. Ezzel az utóbbi, Európában is igen népszerű motívummal meglehetősen gyakran találkozhatunk *Az Ezeregyéjszaka* meséinek olvasása során.²⁸ A hős kedvesét gonosz varázslók, veszedelmes dzsinnek ragadják el, máskor a nő – aki maga is csodás lény – szökik vissza az otthonába, mert a hős óvatlan volt. Így veszíti el a kedvesét például Dzsánsáh és Haszan, a baszrai aranyműves is: bár mindkettőjüket figyelmeztették, hogy jól őrizték meg kedvesük tollruháját, a lányok mégis visszaszerzik azt, és hazarepülnek. Ahmedet felesége figyelmezteti, hogy nem beszélhet róla senkinek, amikor hazatér, ő mégis megteszi ezt. A hősök azonban közvetlenül nem felelősek azért, hogy a kedvesükkel kapcsolatos tilalmat megszegik. A tollruhára maguk a dzsinn-lányok találhatnak rá, s vagy egyszerűen magukra öltik, vagy csellel szerzik vissza azt. Ahmedet pedig tulajdonképpen kényszerítik arra, hogy felesége kilétét felfedje családjá előtt.

Ugyanígy 'Alá ad-Dín, Muhammad, a Rest és *Az ébenfa paripa története* című mese királyfija sem felelős közvetlenül kedvese elrablásáért. 'Alá ad-Dín feleségét tudatlansága adja a gonosz varázsló kezére, és Muhammadot is ugyane hibája fosztja meg élete párjától. *Az ébenfaparipa története* című mese királyfi-

²⁸ Ez a típus az Aarne-Thompson féle tipológiai indexben 400-as számmal szerepel. Ebbe a típusba tartozó mesék: *A galamblány*, *Liombruno* (Calvino, i. m., 64–69, 70–79.); *Fjodor Tugarin és Szépséges Anasztaszja* (Afanaszjev, i. m., 171–176.); *Tündér Ilona és Argyilus* (Ipolyi, i. m., 92–98.); *The Three Princesses in Whittenland* (Reidar Thorwald Christiansen, *Folktales of Norway*. Chicago, 1964, 153–159.); *Der König vom goldenen Berge* (Grimm, i. m., II. 44–51.)

jának esetében egyszerű rablásról van szó, a varázsló csupán véletlenül vetődik abba a kertbe, ahol a királyfi kedvese tartózkodik.

A hős elindulhat egy távoli hercegnő felkutatására is, akit ugyan még sohasem látott személyesen, de hallomásból annyira beleszeretett, hogy nem tud nélküle élni. Az ilyen típusú mesék perzsa eredetűek.²⁹ Ez történik például a *Tengeri Dzsullanár és fia, Badr Bászim perzsa király története*ben, ahol a hős, Badr Bászim egy kihallgatott beszélgetést követően esik szerelembe egy hercegnővel, akitől családja éppen védeni akarta. Hasonló a helyzet a *Qamar az-Zamán története* című mesében is, ahol nem a kedvesről való beszámoló ejti rabul a hős szívét, hanem magának az ismeretlen lánynak a látása.

A hős elindulhat bizonyos tárgyak keresésére is. Ez azonban korántsem annyira jellemző *Az Ezeregyéjszaka* meséire, mint az európai tündérmesékre, ahol a hőst gyakran bizonyos feladattal – ilyen például a tűzmadár felkutatása vagy különböző gyógyító erővel bíró gyümölcsök megszerzése – indítják útnak.³⁰ Ez azonban nem jelenti azt, hogy ne találhatnánk erre is példát a keleti mesegyűjteményben. Galland árva-meséi között kettőben is szerepel ez a motívum. Az *Ahmad és Perí Banú* című történetben a király küldi el saját fiait azzal a feladattal, hogy olyan dolgokkal térjenek vissza, amelyeknek nincs párja a világon. Az *Irigy nővérek* című történetben először a hősnő két bátyja, majd maga a hősnő indul útnak, hogy megszerezzen három csodálatos dolgot, ami még kertjükből hiányzik.

Érdemes megemlíteni, hogy az európai mesékben nagymértékben meghatározza a hős kalandját, hogy saját elhatározásából indul-e útnak vagy valaki küldi őt. A legtöbb esetben, ha a hőst valaki valamilyen céllal – például egy csodálatos tárgy felkutatására – küldi el, akkor az a hős életére tör. Az előbb említett két mese egyikére sem jellemző azonban ez a fajta ellenséges szándék. Az elsőben az édesapa azért küldi el három fiát, hogy feladatuk teljesítésével kiderül-

²⁹ A távoli szerelmesek motívumát Gerhardt tárgyalja (*i. m.*, 121–125.), amikor *Az Ezeregyéjszaka*ban található mesék egyik csoportjáról, a szerelmi történetekről beszél. Hasonlóan előre elrendelt szerelem jelenik meg a *Szajf al-Mulúk királyfi és Badí'at al-Dzsamal királykisasszony története* és a *Tengeri Dzsullanár és fia, Badr Bászim perzsa király története* című tündérmesékben is.

³⁰ A tűzmadár felkutatásáról szóló mese 550-es számmal szerepel az Aarne-Thompson féle katalógusban, és megtalálható például az *Mese Iván cárevicről, a tűzmadárról és a szürke farkasról* című orosz népmesében (Afanaszjev, *i. m.*, 189–199.), a *Csodás szőlőtő* című magyar népmesében (Ipolyi, *i. m.*, 419–427.) és a *Der goldene Vogel* című német mesében (Grimm, *i. m.*, I. 292–301.). A gyógyító gyümölcsök és az élet vize az 551-es típusú mesében szerepelnek. Ebbe a csoportba tartoznak a következő mesék: *Mirkó királyfi* (Kriza János, *Vadrózsák*. Bukarest, 1975, 366–380.), *Mese a bátor legényről, a fiatalság gyümölcsiről és az élet vizéről* (Afanaszjev, *i. m.*, 204–210.), *Das Wasser des Lebens* (Grimm, *i. m.*, II. 69–75.).

jön, ki érdemli meg unokatestvérük kezét.³¹ A második mesében pedig semmi nem indokolja a vénasszony ellenséges szándékát, amikor hangot ad azon megfigyelésének, hogy a testvérek kertje még csodálatosabb lehetne, ha egy bizonyos beszélő madár, egy éneklő fa és egy arany forrás is megtalálható lenne benne. Úgy tűnik, hogy az asszony csak egy megállapítást tesz Perizadah kertjével kapcsolatban, és nem áll érdekében elpusztítani a testvéreket azzal, hogy veszélyes kutatóútra küldi őket.³²

Az *Irigy nővérek* című mesében előforduló szituációnak érdekes változatával találkozhatunk az *'Alá ad-Dín és a bűvös lámpa*³³ harmadik menetében. Itt a hős ellenfele szintén a nő szereplőre próbál hatni, hasonló módon, mint ahogy Perizadah esetében: „Allahra, lányom, csodás, felülmúlhatatlan, nem hinném, hogy lenne a világon hozzá fogható. Igazán páratlanul pompás, csupán egyetlen dolog van, ami fokozhatná szépségét és ékességét!”³⁴ – mondja a palotával kapcsolatban a remetenőnek álcázott gonosz varázsló. Az *Irigy nővérek* című mesével ellentétben azonban az ellenfél már nyilvánvalóan ártó szándékkal javasolja egy rokhmadár-tojás felkutatását. A hős peresze nem szándékozik elindulni otthonról, hiszen birtokában van egy hatalmas dzsinnt rejtő bűvös lámpa.

A véletlenül eltévedő hőst útja általában egy távoli, csodás helyre juttatja, ahol kedvesével találkozik. Az ilyen fajta kezdés rendszerint egy második mese-menetet is vonz maga után, amely az előbb említett elszökött vagy elrabolt kedves motívumát foglalja magában. Dzsánsáh egy vadászon téved el, amikor egy gazella nyomába ered. Ahmad kilőtt nyílát indul el keresni, amit – mint utóbb kiderül – Perí Banú rejtett el. Az *ébenfa paripa története* hőse pedig csodás hatásán vetődik egy távoli, ismeretlen vidékre.

A hőst el is űzhetik otthonról. Erre találunk példát a *Ma'rúf, a foltozóvarga története* című mesében, ahol a hős saját felesége elől menekül el. Szintén az otthon elhagyására kényszerülnek Qamar az-Zamán harmadik történetének a hősei, akiket – ahogy korábban már láttuk – a két féltékeny feleség viszálya késztet távozásra. A halálra ítélt és a szolgálóra bízott gyermekek motívuma mindenki számára ismerős lehet a *Hófehérke* típusú mesékből.³⁵

³¹ Hasonló helyzettel találkozhatunk a *Dzsaudar és fivérei története* című mesében, ahol a harmadik mór, akivel Dzsaudar találkozik, elmeséli neki különös történetét, miszerint az előző két mór az ő testvére volt, akikkel együtt azért indult útnak, hogy megszerezze as-Samardal kincsét: a Szférák Koronáját, a Khul-tartót, a Gyűrűt és a Kardot, melyek mind csodás erővel bírnak. Ez a történet azonban nem tartozik a mese cselekményéhez.

³² Itt érdemes megemlíteni, hogy sok európai mesében, ami ugyanebbe a típusba tartozik, a vénasszonyt vagy a testvérek gonosz nénei küldik, vagy pedig maga a király édesanyja megy el meglátogatni az általuk kitett gyermekeket. Mindkét esetben világosan kivehető az ellenséges szándék. Ez a mozzanat az *Irigy nővérek* című meséből kimaradt.

³³ Ez a mese szintén Galland árva-történetei közé tartozik, vagyis sokkal nagyobb a valószínűsége, hogy európai meseelemek kerülnek bele a történetbe.

³⁴ Az *Ezeregyéjszaka*, II. 419.

³⁵ Ez a típusú mese az Aarne-Thompson féle katalógusban 709-es szám alatt szerepel.

A „szerencse fiai”-nak útnak indulása

A „szerencse fia” típusú hősre jellemző, hogy elcsalják vagy elrabolják otthonról. A *Haszan, a baszrai aranyműves története* című mesében igazi emberrablással van dolgunk: „A perzsa gyorsan előhúzott a turbánjából egy csomagocskát. Bendzs volt benne, olyan erejű, hogyha az elefánt beszívja, az is leesik a lábáról egy álló napra. Letört belőle egy darabkát, beletette egy falat édességbe [...] Odanyújtotta neki az édességdarabkát, Haszan elvette, és megcsókolta a perzsa kezét. Aztán a falatot a szájába tette, nem sejtve, hogy mit hoz számára a megismerhetetlen. Alighogy lenyelte a falatot, feje a lábára csuklott, és kiesett a világból.”³⁶

‘Alá ad-Dín is hasonló módon hagyja el otthonát. Igaz, ő saját akaratából követi a gonosz mágust, az útnak indulás motivációja azonban megegyezik: a mágusok a hőseket kihasználva akarnak eljutni a céljukhoz.

Szintén egy mágus oldalán indul útnak Dzsaudar, bár itt a motiváció éppen az ellenkező: a mágus őszintén elmondja szándékát Dzsaudarnak, és segítségét kéri célja elérésében: „De tudod-e Dzsaudar, hogy a kincs megszerzése nem lesz meg másként, csak teáltalad. Követed-e szavam, s eljössz-e Fesz és Meknesz városába, hogy megszerezzük a kincset?”³⁷ Ebben az esetben a motívum nagymértékben megegyezik a kereső típusú hős útnak indulásával abban a tekintetben, hogy a hős kérésre – ám saját elhatározásából – megy el egy bizonyos dolog felkutatására.

Nem feltétlenül vannak azonban külső okai annak, hogy a „szerencse fia” típusú hős elhagyja otthonát. A *kairói ‘Alí, a kereskedő története* című mesében a hős például azért fog vándorbotot, hogy szerencsét próbáljon. ‘Alí alakja példázza legjobban a „szerencse fia” típusú hősök sorsbeteljesítő vonását, hiszen minden döntését úgy hozza, hogy az bár tudtán kívül, de a végzete felé vezeti.³⁸

Az útnak indulás funkciójának hiánya

Előfordul, hogy az útnak indulás funkciója hiányzik a meséből. Ezekben az esetekben a hős nem hagyja el otthonát a történet elején, legalábbis nem olyan formában, ami az útnak indulás funkciójának megfelelne. Sahrazád első két meséjében például mind a kereskedő, mind pedig a halász távozik otthonról, ebben azonban semmi szokatlan nincsen, ez a tény még nem kapcsolja be őket a mese menetébe: a mozzanat hozzátartozik mindennapjaikhoz. A tündérmesei cselek-

³⁶ *Alf lajla*, VI. 99; *Az Ezeregyéjszaka*, VI. 11–12.

³⁷ *Alf lajla*, V. 211; *Az Ezeregyéjszaka*, IV. 358.

³⁸ A hős cselekedetének ezt a fajta sorsbeteljesítő voltát Gerhard is megemlíti (*i. m.*, 319–322.).

mény akkor veszi kezdetét, amikor a dzsinn megjelenik a kereskedőnek vagy amikor a halász kifogja a dzsinnt rejtő palackot.

Az adományozó és a segítőtárs

Az adományozó

A hős tehát elhagyja otthonát, és útra kel. Céljához azonban nem egyedül ér el, útja során segítőtársakra, varázserejű tárgyakra tesz szert. Bár a hős véletlenül is rábukkanhat ezekre, leggyakrabban egy adományozó révén jut hozzájuk. Propp funkcióinak sorrendjét szem előtt tartva tehát, a hős útjának első állomása az adományozóval való találkozás. Utóbbiak nem feltétlenül barátságosak a hőssel szemben, akinek sokszor túl kell járnia az eszközön, ha meg akarja szerezni, amire szüksége van.

Az Ezeregyéjszaka tündérmeséiben az adományozók sokaságával találkozhatunk, akik azonban a legtöbb esetben információval vagy útbaigazítással szolgálnak.³⁹ Így például Abú Muhammadnak egy hálás dzsinn mondja meg, hogy hol találja kedvesét. *Haszan, a baszrai aranyműves története* című mesében a hőst különböző dzsinnek vezetik el elsőkött kedveséhez, míg a *Dzsánsáh történetében* a hős először a Vadak Királyához talál el, majd Simákh királyhoz vezet az útja, végül Jagmúsz, a remete segítségével találja meg a módját, hogy eljusson kedveséhez.

Akad azonban olyan mese is, ahol az adományozó nemcsak információval, de varázserejű tárggyal is ellátja a hőst. Az öreg remete az *Irigy nővérek* című mesében például, miután elmondja a testvéreknek, hogy mit kell tenniük céljuk eléréséhez, egy gombolyagot ad nekik, ami megmutatja a helyes utat. Hasonló segítséget kap a hős a *Haszan, a baszrai aranyműves története* című mesében is, amelyben útjának különböző szakaszain egy-egy háttas állat viszi végig.

A próbatétel

Az európai mesékben a segítőtárs vagy a varázserejű eszköz megszerzése szigorú szabályokhoz kötött. Aki nem érdemes a segítségre, nem kaphatja meg a különös erővel rendelkező társakat vagy eszközöket. Azt, hogy ki érdemes a segítségre és ki nem, a próbatétel dönti el. Az európai mesékben ennek külön-

³⁹ Az adományozóknak ez a funkciója az európai meséktől sem idegen. Előfordul a *Tündér Ilona és Argyilus* című magyar népmesében, ahol a hős a Naptól, a Holdtól, a Széltől és az Állatkirálytól kér útbaigazítást (Ipolyi, i. m., 92–98.). A *The Three Princesses of Whittenland* című norvég népmesében a hős először az állatok, majd a madarak és végül a halak urától kér segítséget (Christiansen, i. m., 153–159.). A *Liombruno* című olasz népmesében a hős útja a Szelek Házába vezet, ahol végül a Délkeleti Szél tud neki segíteni (Calvino, i. m., 70–79.).

böző módjai ismertek, kezdve az egyszerű köszöntéstől a leendő támogatók megsegítésén át egészen a lehetetlennek tűnő feladatok megoldásáig.

Az *Ezeregyéjszaka* meséiben kevés az ilyen próbatétel. Az európai olvasó számára úgy tűnhet, hogy a hős útja csupa jóakarató teremtménnyel van tele, akik bármikor, mindenféle ellenszolgáltatás nélkül hajlandók segíteni. Véleményem szerint azonban ez nem egészen így van. Igaz, hogy a szolgálatteljesítés hiányzik *Az Ezeregyéjszakából*, de az illedelmes köszöntés azért jelen van. E motívum szoros kapcsolatban áll az arab kultúrával. Az *ihtirām* az egyes embernek kijáró tisztelet megadását jelenti, amibe beletartozik az illedelmes köszöntés és a bemutatkozás is. Bizonyos szempontból ezzel találkozunk az európai mesékben is. Azonban míg ott egyfajta fenyegetettség veszi körül a köszöntés motívumát, addig *Az Ezeregyéjszaka* tündérmeséiben a mindenki számára előírt társadalmi norma betartásáról van csupán szó. A motiváció mind a két esetben ugyanaz: a hős egy olyan közösségbe kerül be, amelynek még nem tagja.

Propp részletes leírást ad arról a jelenetről, amikor a hős az adományozóval találkozik. E kapcsolatfelvétel meghatározó motívumai mind visszavezethetők az ősi civilizációk beavatási rituáléira, amelyek a halottak birodalmába való belépéssel vannak kapcsolatban. A találkozás lényege végső soron az, hogy a mese hőse egy idegen birodalomba lép be, amelynek részévé válik.⁴⁰ Úgy hiszem, valami hasonló történik *Az Ezeregyéjszaka* tündérmeséiben is, amikor a hős az adományozóval találkozik. Gondoljunk csak a qaszidák olyan értelmezésére, amely szerint a költői én eredeti közösségéből kiszakadva, próbatételek hosszú sora után egy új vezetőhöz intézett dicsérrettel egy új közösségbe nyer bebocsájtást.⁴¹ Otthonának elhagyásával tulajdonképpen a tündérmese hőse is kiszakad saját közegéből, és egy új közösségbe kell belépnie ahhoz, hogy boldogulni tudjon.

Az Ezeregyéjszakában azonban a próbatétellel kapcsolatban találkozhatunk sokkal egyértelműbb tündérmesei elemekkel is. A „jótett helyébe jót várj” meseelem itt sem hiányzik. Az *Abú Muhammad, a Rest történetében* például ismerős szereplőre bukkanhatunk: a hálás állatra. Abú Muhammad megmenti egy kígyó életét, akiről kiderül, hogy valójában dzsinn, s végül éppen az ő testvéreinek útmutatásával sikerül legyőzni a máridot, aki elrabolta a hős feleségét. Ugyancsak egy kígyó alakjában megjelenő dzsinn-lány segíti a hőst az *'Abd Allah Ibn Fádil és testvérbátyjai története* című mesében, ahol a hálás szellemlény menti meg bátyjai árulásától a hőst, és változtatja a gonosz testvéreket kutyákká.

⁴⁰ Propp, *A varázsmese*, 49–65.

⁴¹ Suzanne Pinckney Stetkevych több elemzéssel is igazolta a *rite de passage* (átmeneti rítus) alkalmazásának lehetőségét az arab irodalom korai szakaszában. Ld. például: Suzanne Pinckney Stetkevych, *The Poetics of Islamic Legitimacy: Myth, Gender, and Ceremony in the Classical Arabic Ode*. Bloomington, 2002.

A *Haszan, a baszrai aranyműves története* című mesében a tulajdonképpeni próbatétel szerepét átveszi a cselvetés. Az örökségen civódó testvérek motívuma mindenki számára ismert,⁴² ebben az esetben Haszant furfangosságára segíti abban, hogy megszerezze a varázstárgyakat – a láthatatlanná tévő sapkát és a dzsinnek felett uralkodó pálcát.

A segítőtárs

Bár az európai mesékben ahhoz, hogy a hős feladatát véghez tudja vinni, nagymértékben szüksége van a segítőtársra,⁴³ *Az Ezeregyéjszakában* az ilyenek szerepe nem annyira meghatározó, a hős sok esetben saját furfangosságára támaszkodik. Ez azonban nem azt jelenti, hogy a segítőtárs és funkciója teljesen idegen lenne ezektől a meséktől – említettük már például a hálás kígyó esetét.

Sokkal meghatározóbb a varázserejű tárgyak használata. A „szerencse fia” típusú hősöket szerepeltető mesékre a legjellemzőbb – bár egyáltalán nem kizárólagos – a bűvös erejű lámpás vagy gyűrű felbukkanása. A legnépszerűbb példa természetesen ‘Alá ad-Dín csodalámpása, de hasonló varázserőre tesz szert Dzsaudar, Abú Muhammad, a Rest vagy Ma‘rúf.

Az adományozó és a segítőtárs hiánya – a furfangos hős

Láthatjuk tehát, hogy a hős több módon is megszerezheti a csodálatos segítőtársat vagy a varázserejű tárgyat, amelyek majd végül elengedhetetlen eszközei lesznek győzelmének. Előfordulhat azonban, hogy a hős nem találkozik adományozóval és segítőtársra sem tesz szert. Ebben az esetben célja elérésében csakis saját magára támaszkodhat.

Erre kitűnő példa *Az ébenfa paripa története*, melynek hőse egy csodaló segítségével hatalmas távolságot képes megtenni rövid idő alatt, útja során beleszeret egy király lányába, akit végül elrabol édesapjától, azonban a lányt tőle is elrabolják az ébenfa paripával együtt. Egy keresőút után – amelyből mindenfajta találkozás, próbatétel és segítőtárs vagy varázsszköz megszerzése hiányzik – a hős saját leleményességét kihasználva orvosnak tetteti magát, kigyógyítja színlelt betegségéből elrabolt kedvesét, majd még a paripát is sikerül visszaszereznie.

⁴² Három ördög veszekszik egy köpönyegen, egy oston és egy bocskoron a *Tündér Ilona és Argyilus* című magyar népmesében (Ipolyi, i. m., 92–98.). A *The Three Princesses in Whittenland* című norvég népmesében három testvér már száz éve veszekszik egy kalap, egy köpönyeg és egy pár csizma miatt (Christiansen, i. m., 153–159.). A *galamblány* és a *Liombruno* című olasz népmesékben a hős három zsvánnyal találkozik, akik egy erszényen, egy csizmán és egy köpenyen veszekednek (Calvino, i. m., 19–30, 70–79.).

⁴³ Propp, *A varázsmese*, 161.

Találkozás az ellenféllel

A segítőtárs vagy a varázserejű tárgyak megszerzésével a hős számára most már egyenes út vezet a cél eléréséhez. Ám mielőtt még kiszabadítaná a hercegnőt vagy megszerezné a tárgyat, amelyért útra kelt, még egy akadályt le kell győznie: meg kell semmisítenie ellenfelét.

A hős és ellenfele viszonya

Az ellenfél szerepe megjelenésétől kezdve egyértelmű: célja, hogy elpusztítsa a hőst. Ha a hős és vele való kapcsolatának szempontjából vizsgáljuk az ellenfél szerepkörét, azt mondhatjuk, hogy ő a hős tökéletes ellentéte, az abszolút gonosz megtestesítője. A kijelentés egyetlen ponton sántít: ahhoz, hogy méltó ellenfél lehessen, a hőséhez hasonló, sőt esetleg az övét maghaladó tulajdonságokkal kell rendelkeznie.⁴⁴ Azaz, ha a mese funkcióiról beszélünk, akkor az ellenfél valóban a hős ellentéte, ha azonban a tulajdonságait vesszük figyelembe, akkor azt láthatjuk, hogy a két szerepkör szinte megegyezik.

Az ellenfél alakja

Az ellenfél tehát képességeit tekintve azonos, vagy éppen hatalmasabb, mint a mese hőse. Feltehetjük a kérdést, hogy kik rendelkeznek ilyen tulajdonságokkal a tündérmesékben? A válasz egyértelműnek tűnik: a természetfeletti lények.⁴⁵ Ez *Az Ezeregyéjszakában* sincs másképpen, itt a hősnek két ellenfele lehet: a dzsinn⁴⁶ és a mágus.

⁴⁴ Boldizsár Ildikó megállapítása szerint: „A tündérmesékben az ellenfél nem lehet kisszerű, gyenge, buta vagy gyámoltalan, hiszen akkor nem válhatna a hős méltó ellenlábasává. Két rendkívüli alaknak kell összezsapnia, s minél félelmetesebb az ellenfél, annál nagyobb az őt legyőző hős érdeme. Az ellenfél tulajdonságai nem állhatnak oppozícióban a hősével; a bátor, erős, okos hős csakis bátor, erős, okos ellenféllel mérkőzhet meg, vagy pedig olyan természetfölötti lénnel, akinek ereje (személyiségének titka) rajta kívül, ismeretlen helyen van.” (Boldizsár, *i. m.*, 54–55.). Nagy Olga a következőt írja a hős és ellenfele viszonyáról: „A hősiességet végső fokon az dönti el, hogy a hős sosem vele egyenrangúval, hanem nálánál nagyobb hatalommal küzd meg. Hogy az, amire vállalkozik, a lehetetlennel határos, hisz öelötte senki ezt meg nem tette, és nem is tudja megtenni. A hősiesség tehát mindig **elszántság**! E nélkül nincs hősiesség.” (Nagy, *A táltos*, 237.).

⁴⁵ Az ellenfél tárgyalásánál Boldizsár Ildikó három alakot említ meg: a mostohaanyát, a boszorkányt és a sárkányt (Boldizsár, *i. m.*, 54–66.).

⁴⁶ A dzsinnek ugyanolyan részei az iszlám hitnek, mint ahogyan a segítő állatok, égitestek és boszorkányok részei voltak az ősi kultúrák hiedelemvilágának, vagy ahogyan az ördög része a már keresztény hatás alatt újraértelmezett meséknek. Edward William Lane *Az Ezeregyéjszaka meséi*hez írt jegyzeteiben kimerítően foglalkozik a dzsinnek kérdésével is (Edward William Lane, *Arabian Society in the Middle Ages – Studies from the Thousand and One Nights*. London–Dublin, 1971, 25–46.).

A mágusok legtöbb esetben perzsa származásúak és nem az iszlám hitét követik, hanem a perzsa zoroasztriánus vallást: „ez a perzsa mágushitű volt, ádázul gyűlölte a muszlimokat, s ha a markába tudott kaparintani egy muszlimot, azt elpusztította. Fertelmes, aljas, sötét praktikákat űző férfiú volt”.⁴⁷ A perzsáknak ez a fajta leírása azonban csak a későbbi, egyiptomi keletkezésű mesékre jellemző. A perzsa eredetű mesékben természetesen nem jelenik meg a mágus alakja.

A varázslók azonban nem csak perzsák lehetnek, gondoljunk csak az *‘Alá ad-Dín és a bűvös lámpa* című mese magribi – azaz „nyugati” – varázslójára. Előfordul, hogy a varázslók egyáltalán nem gonoszak, sőt ők azok, akik az adományozó szerepkörét betöltik,⁴⁸ például a *Dzsaudar és fivéreinek története*, valamint a *Haszan, a baszrai aranyműves története* című mesékben.

A perzsa eredetű mesék hősének fő ellenfele a dzsinn, amely már csak azért is érdekes, mert alakja szinte kizárólag a muszlim kultúrkörre jellemző. Persze az európai mese is ismeri a hatalmas erővel rendelkező szellemet, aki valamilyen varázseszköz fogságában él, azonban ez a motívum keleti hatásra terjedt el Európában.⁴⁹

Gerhardt szerint a dzsinneknek két fajtája létezik: 1) önállóan cselekvő dzsinnek és 2) dzsinnek, akik valamilyen varázseszköz hatalmában vannak.⁵⁰ Az, hogy a dzsinn ellenfélként vagy segítőtársként jelenik meg, nagymértékben függ attól, hogy melyik feljebb csoportba tartozik. Az önálló dzsinnek leggyakrabban ellenfelekként szerepelnek, míg a lámpásba vagy gyűrűbe zárt dzsinnek természetesen gazdájukat segítik. Ez utóbbiakat tehát nem tekinthetjük a hős ellenfelének még akkor sem, amikor valamiféle kárt okoznak neki, hiszen csak a hős valódi ellenfelének akaratát teljesítik.

Küzdelem az ellenféllel – a hős győzelme és a boldog végkifejlet

A küzdelem lefolyásának szempontjából nem tudunk különbséget tenni a kereső típusú hős és a „szerencse fia” típusú hős között. Az *Ezeregyéjszaka* tündérmeséiben mindkét csoport tagjai maguk szállnak szembe ellenfelükkel, a különbség

⁴⁷ *Alflajla*, VI. 100; *Az Ezeregyéjszaka*, VI. 14.

⁴⁸ Propp a funkciók meghatározásának lehetőségét azzal is indokolta, hogy egy karakter nem feltétlenül jelenik meg mindig ugyanabban a szerepben, vagyis lehetőség van arra, hogy például a boszorkány egyszer adományozó, máskor a hős ellenfele legyen (Propp, *A mese*, 78–82.). Az ellenfél alakjának tárgyalásánál Boldizsár Ildikó is felhívta a figyelmet bizonyos alakok kettősségére (Boldizsár, *i. m.*, 54–66, 75–77.).

⁴⁹ Ilyen mese például az Aarne-Thompson féle katalógusban a 331-es típus: *A két gazdag ember gyermeke* (Krizsa, *i. m.*, 355–358.); az 560-as típus: *A gyűrűcske* (Ipolyi, *i. m.*, 128–131.); *A varázsgyűrű* (Afanaszjev, *i. m.*, 231–235.); 561-es típus: *A varázsláda* (Afanaszjev, *i. m.*, 227–230.); *Der Geist im Glas* (Grimm, *i. m.*, II. 78–83.)

⁵⁰ Gerhardt, *i. m.*, 279.

csak annyi, hogy míg a kereső típusú hős még abban a mesemenetben leszámol ellenfelével, ahol az megjelent, a „szerencse fia” típusú hős esetében az ellenfél egy második menetben tér vissza.

Az *‘Alá ad-Dín és a bűvös lámpa* érdekessége, hogy míg *‘Alá ad-Dín* a mese első menetében a „szerencse fia” típusba tartozott, addig a másodikban a kereső típusú hős funkcióit veszi magára, és ebben a szerepben győzi le ellenfelét. *A Haszan, a baszrai aranyműves története*ben a hős és ellenfele csak véletlenül találkoznak másodsorra. Ebben az esetben sem a mágus nem tör a hős életére egy második alkalommal, sem pedig a hős nem keresi a mágust, hogy elpusztítsa. *A Dzsaudar és testvérei története*ben a hős testvérei veszik át az ellenfél szerepét.

A küzdelem módjának szempontjából *A halász és a dzsinn története* című mese érdekes kivételt képvisel, hiszen a tényleges, szemtől szembe lefolytatott harc helyett egy történetmesélő versengésnek lehetünk a tanúi: a halász és a dzsinn felváltva mondanak meséket annak reményében, hogy azokkal megváltathatják életüket vagy szabadságukat.⁵¹ Hasonló eset fordul elő *A kereskedő és a dzsinn története*ben is, azzal a különbséggel, hogy itt nem a hős vagy az ellenfél az, aki történeteket ad elő, hanem egy harmadik fél, a három sejk váltja meg a hős életét.

Az ellenfél legyőzése után a hős hazatérhet. Célját elérte, így most már semmi nem áll közte és a boldog élet között. A hazatérés szempontjából *Az Ezeregyéjszaka* hősenek könnyű dolga van, hiszen az álhős alakja, aki még az ellenfél legyőzése után is nehézségeket okozhatna, teljesen hiányzik a mesegyűjteményből.

Bizonyos esetekben azonban maga az ellenfél is hiányzik a tündérmeséből. Nincs ellenfél például a *Qamar az-Zamán története* című mese első részében, melynek hőse egy távoli hercegnőbe szeret bele, de még otthonát sem kell elhagynia ahhoz, hogy találkozzon azzal a szereplővel, aki segítségére lehet kedvese megszerzésében. Szintén nem kell egyetlen ellenféllel sem leszámolniuk az *Irigy nővérek* és az *Ahmed és Perí Banú* című mesék hőseinek sem, ahogy *A szárazföldi ‘Abd Allah és a tengeri ‘Abd Allah története* hőse sem találkozik olyan szereplővel, aki boldogulásában akadályozná.

Honti János a való világ eszmei korrekciójának nevezi a népmesét.⁵² Ennek megfelelően a mese mindig úgy zárul, hogy az a hallgató számára pozitívan haszon. Ez azt jelenti, hogy a hős számára a boldog befejezés kezdettől fogva adott.

⁵¹ Mahdi (*i. m.*, 140–163.) *Az Ezeregyéjszaka* kéziratának kiadása során a függelékben írt egy tanulmányt a gyűjtemény elején szereplő mesék és a kerettörténet kapcsolatáról. Abból a kijelentésből indul ki, hogy ezek a mesék még szoros tematikai összefüggést mutatnak a kerettörténetben az életéért mesét mondó Sahrazád, valamint az őt ártatlanul kivégezni akaró király helyzetével.

⁵² Honti, *i. m.*, 54–55.

Nem is kérdés, hogy a jó elnyeri-e jutalmát, és hogy a gonosz megkapja-e méltó büntetését.

Annak ellenére, hogy a boldog végkifejlet *Az Ezeregyéjszakában* szereplő hősök legnagyobb részének is megadatik, e végkifejlet nem kizárólagos. A *Dzsaudar és testvérei történetében* például nemcsak a hős ellenfelei, saját testvérei, de maga a hős is elpusztul. Ebben a mesében nyoma sincs a mindent legyőző optimizmusnak: a testvérein folyton segítő, hibáikat elnéző, szinte már a végtelenségig naiv hős nem kapja meg jutalmát a mese végén.

Dzsaudar esete azonban felhívja figyelmünket egy fontos sajátosságra a hős jellemével kapcsolatban: ő sohasem lehet elnéző ellenfelével.⁵³ Az a feladata, hogy elpusztítsa azt, különben újra és újra visszatér, hogy beteljesítse küldetését és elpusztítsa a hőst. Így van ez Dzsaudar esetében is: bármennyire gonoszán viselkednek is, bármennyire elítélendők is tetteik, Dzsaudar folyton megbocsájt testvéreinek. Ez végzetes hiba: nem ismeri fel ellenfelét, aki végül legyőzi őt.

Összegzés

Végigkísértük tehát a hőst a mesén. Láthattuk, hogyan jelenik meg, miért hagyja el otthonát, hogyan teljesíti feladatát és hogy milyen kapcsolatok fűzik a tündérmese többi szereplőjéhez. A tipológiai csoportosítás eredményeképpen kiderült, hogy az Európában is ismert kereső hős típusa megtalálható *Az Ezeregyéjszaka* mesegyűjteményében is, és bár a bajba jutott hős típusa hiányzik, egy új típusú hőssel is találkozhatunk: a „szerencse fiá”-val.

A tündérmese szerkezeti elemzése megmutatta, hogy a történet menétét hogyan alakítja a hős. Kezdő feltevése az volt, hogy központi helyének köszönhetően nagymértékben befolyásolja a cselekmény alakulását. A vizsgálódás végeztével e megállapítás némi pontosításra szorul. Propp elméletének ismeretében kijelenthetjük, hogy a tündérmesék szerkezeti felépítése alapján véve megegyezik: a mesék azonos funkciókkal dolgoznak még akkor is, ha ezek száma változik. A hős alakjának megismerése abban segít, hogy el tudjuk dönteni, a funkciók különböző megjelenési formái mely hőstípusra jellemzők. Nincs ez máshogy *Az Ezeregyéjszaka* tündérmeséivel kapcsolatban sem, ám az arab és az európai mesék között érdekes különbségeket fedezhetünk fel.

A hős mesébe való bekapcsolását elemezve láthattuk, hogy bár a születését övező csodás körülmények – amelyek azért az európai mesére sem kizárólagosan jellemzők – hiányoznak, de az általánosan jellemző családi egyensúly felbomlása itt is megfigyelhető. Megvizsgáltuk, hogy a tündérmesékben szereplő két hőstípus milyen okokból hagyja el otthonát, és láttuk, hogy az új hőstípus új motivációkkal is gazdagította *Az Ezeregyéjszaka* tündérmeséinek motívumkincsét. Megjelenik a csel segítségével útnak indított hős és az otthonából elra-

⁵³ Boldizsár, i. m., 60.

bolt hős is, aki azonban semmi esetre sem egyezik meg az európai mesék szintén elrabolt, bajba jutott hőseinek típusával. Az ellenféllel való küzdelemben nem tudunk különbséget tenni a két típus között. Egy új motívum azonban itt is megjelent, mégpedig a meséléssel megváltott élet vagy szabadság motívuma. Végül azt is láthattuk, hogy bár a legtöbb tündérmese a hős győzelmével zárul, *Az Ezeregyéjszakában* annak bukására is van példa.

A különbözőségek és a hasonlóságok számbavétele után jól látszik, hogy *Az Ezeregyéjszaka* tündérmeséinek hőse nem is annyira idegen európai társaitól, és ugyanígy a gyűjteményben szereplő tündérmesék szerkezeti felépítése sem tér el lényegesen az európai példáktól. Kivételek természetesen léteznek – mint ahogyan azt Sahrazád első meséje is mutatta –, de nem olyan nagy számban fordulnak elő, ahogy azt az azokról alkotott képzeink alapján várnánk.

Természetesen a hős alakjának vizsgálata sok kérdést hagy nyitva, amelyek megválaszolása már nem tartozik tanulmányom témájához. Mindenesetre érdekes irányba indulhat el az, aki például *Az Ezeregyéjszakában* szereplő leírásokat vizsgálja meg közelebről, hiszen ezekben a mesékben sajátos módon szövődik össze a népi prózairodalom a magasabb irodalmi rétegbe tartozó költészettel, egyedi, kifejezetten keleti ízt adva ezzel a gyűjtemény tündérmeséinek. A leírások mélyebb tanulmányozása olyan kérdéseket vethet fel – például a karakterábrázolással vagy a szereplők jellemfejlődésével kapcsolatban –, amelyek megválaszolása még a nyugati tündérmesékkal összefüggésben sem egyszerű.

Ezek a kérdések azonban nem csak irodalomelméleti relevanciával bírnak. Felvetésük azért is fontos, mert a mesék kulturális hátterére is rávilágítanak. Vajon miért hiányzik a próbatétel vagy szolgálattétel funkciója szinte teljesen ezekből a mesékből? Miért pusztán az illedelmes köszöntésen van a hangsúly? És miért van akkora ereje az adott szónak? A tündérmesék még legegyszerűbb formájukban is élő emlékei annak a kultúrának, amely megteremtette és évszázadokon keresztül életben tartotta őket, és mint ilyenek, jelentős forrásai lehetnek a társadalomtudományi kutatásoknak is. Akár stilisztikai, akár társadalomtörténeti szempontokat veszünk figyelembe, *Az Ezeregyéjszaka meséi* még mindig gazdag kincsesbányát kínálhat a meséket tanulmányozni vágyóknak.

***The Thousand and One Nights* and the world of fairy-tales:
The examination of the role of the hero's character
in connection with the structure of fairy-tales**

Gyöngyi OROSZI

The study focuses on the character of the hero in the fairy-tales of *The Thousand and One Nights*. Starting from that observation that the *Nights*' fairy-tales seem somewhat puzzling and strange for the Western reader and making use of the hypothesis that the hero is the main moving force behind the action of fairy-tales, the aim of the study is to examine the role of the hero in the structural development of the fairy-tales in the *Nights* and to show how certain similarities to and differences from Western fairy-tales affect the overall development of these tales. Using Vladimir Propp's structural description of fairy-tales as a starting point, there are three areas of examination that are placed into the focus: 1) a typological study of the fairy-tale hero in *The Thousand and One Nights*, 2) the examination of the different types of heroes and the way they influence the development of the plot, 3) for the purpose of comparison, providing parallel examples of Western fairy-tales. The article strives to provide a preliminary study into the critical examination of the fairy-tales of the *Nights*, by trying to lead to a more thorough understanding of them and, at the same time, by demonstrating that there are many layers in this collection of tales which were deemed simple by several scholars but which are in reality worth being examined.

Emre Saral

Törökország és a Balkán Paktum szerepe a magyar követi jelentések tükrében (1931–1935)

Bevezetés

E munkában a Magyar Országos Levéltár Külügyminisztériumi levéltárában található jelentésekre támaszkodva Törökországnak az 1930-as évek első felében folytatott balkáni politikája, valamint Magyarországnak a Balkán Paktum megalakulására vonatkozó állásfoglalása kerül górcső alá.

Legfontosabb célunk az volt, hogy a Balkán Paktumot egy olyan állam szempontjából mutassuk be, amely a revízió álláspontjára helyezkedett, másrészt, hogy a paktum megítélését illetően a törökországi szakirodalom és a magyarországi levéltári források közötti esetleges különbségeket feltárjuk. Igyekeztünk bemutatni továbbá a török–magyar kapcsolatok alakulását és a magyaron túl a nagyhatalmak álláspontjának változását is.

1. A Balkán Paktum helye Magyarország külpolitikájában és a török–magyar kapcsolatok

A Balkán Paktum létrejöttének kialakulását Magyarország a kezdetektől fogva kiemelt figyelemmel kísérte. A térség magyar külképviselteinek jelentései alapján eleinte a Venizelosz vezette Görögország tűnt a folyamat katalizátorának. A korabeli források arról árulkodnak, hogy Venizeloszék Tevfik Rüştü Aras török külügyminiszter meggyőzésén fáradoztak.¹ Ami a török felet illeti, úgy látszott, nem maradt közömbös a görög felvetésre. A Balkán Unió gondolata a török külpolitikában betöltött jelentőségével párhuzamosan a török–görög kapcsolatokra is kihatott. A két állam közeledése nem meglepő, hiszen Ankara célja olyan szövetségi rendszer kialakítása volt, melynek minden tagja külön-külön is jó viszonyt ápol Törökországgal.

Tahy László, a törökországi magyar követ, 1931-ben két blokkot látott körvonalazódni. Az egyik a három országból – Görögország, Bulgária és esetleg Albánia – álló ún. Dél-Balkán Blokk, a másik a Romániát és Jugoszláviát tömörítő Kisantant. A követ szerint akár a népszövetségi döntéshozatalt is beleértve az a csoport juthat nagyobb szerephez, amelyikhez Törökország csatlako-

¹ Budapest, Magyar Országos Levéltár (a továbbiakban MOL) K 63 288. cs. 1931 32/7. sz. 1931. szeptember 22. 59 pol-1931. sz. jelentés.

zik majd.² Egy szintén Tahy által, ugyanebben az évben írt jelentés megerősíti ezt a gondolatmenetet. Tahy szerint a törökök célja az, hogy szívélyes politikai viszonyt alakítsanak ki Törökország, Bulgária és Görögország között, majd ezt követően meghatározó szerepet töltsenek be a Balkán Unióban.³

Egy 1933. évi jelentés azonban Törökországnak nem a megosztó, hanem a megegyezést támogató balkáni politikájára utal. Ali Haydar Aktay, Törökország belgrádi nagykövete Magyarország belgrádi ideiglenes ügyvivőjének, Vörnle Jánosnak arról beszélt, hogy a csupán Görögországból, Törökországból és Romániából álló Balkán Unió a térségben élő népek nemtetszését fogja kiváltani. Holott Törökország célja pont ennek az ellenkezője: megteremteni a Balkán népei közötti békét és nyugalmat.

Aktay beszélt Arasnak az erre irányuló, a Balkánt a nagyhatalmak befolyása alóli kivonására tett erőfeszítéseiről is. Véleménye szerint a balkáni államok közötti rivalizálásnak mindig a Balkán maga lesz az áldozata.⁴ Vörnle ezeket a kezdeményezéseket jelentésében „paktománia”-ként jellemezte;⁵ azaz bármilyenek is legyenek a körülmények, a tagok a kétoldalú problémákat csak egy közös cél érdekében tudnák félretenni.

Magyarország számára a Balkán földrajzi térsége azért bírt fontossággal, mert a trianoni szerződéssel elvesztett területeinek egy része – a Délvidék és Erdély – Jugoszláviához, illetve Romániához került. Ebből kifolyólag az ezeken a területeken élő magyar közösségek sorsának alakulása Magyarországot érzékenyen érintette.

A Balkánon élő kisebbségek helyzetét az 1931. október 20–26. között Ankarában megrendezett második Balkán-kongresszuson vitatták meg. A kongresszusról írott jelentés Romániának és Jugoszláviának a kisebbségekkel szemben tanúsított magatartását egymással összehasonlítva említi: „Bár Jugoszlávia és Románia belpolitikai magatartása e kérdéssel szemben a gyakorlatban a teljes intranszigencia és brutális elnyomás, kifele legalább szónokaik beszédeiben a jugoszlávok nemzeti minoritásoknak még létezését is tagadják országukban, Románia pedig a teljes egyenlő elbánás hypokrita hangoztatásával, igyekeznek elmosni kisebbségi politikájuk szégyenfoltjait.”⁶

Jóllehet hazánk nem balkáni ország, a török politika Balkán stratégiájában Budapestnek is jutott szerep. A törökök a tervezett balkáni szervezetben Magyarországot ellensúlyként képzelték el a Jugoszlávia és Románia képviselte Kisantant lehetséges megerősödésével szemben.⁷ Ezen kívül felmerült az is, hogy a

² MOL K 63 288. cs. 1931 32/1 – (1). sz. 1931. augusztus 25. 55 pol-1931. sz. jelentés.

³ MOL K 63 288. cs. 1931 32/1 – (1). sz. 1931. november 23. 65 pol-1931. sz. jelentés.

⁴ MOL K 63 288. cs. 1933 32/1 – (1). sz. 1933. október 12. 242 pol-1933. sz. jelentés.

⁵ U. o.

⁶ MOL K 63 288. cs. 1931 32/1 – (1). sz. 1931. november 23. 65 pol-1931. sz. jelentés.

⁷ *Cumhuriyet'in İlk On Yılı ve Balkan Paktı*. Ankara, 1973, 317.

török–magyar kapcsolatok szorosra fűzése felgyorsítja Jugoszlávia csatlakozását a paktumhoz. Ennek egyik bizonyítéka, hogy a Balkán formációjára irányuló megbeszélések egy időszakában a magyar külügyminiszter, Walkó Lajos Ankarába tett látogatása Jugoszláviában meglehetősen negatív visszhangra talált és aggodalomra adott okot.⁸ A törökök e két okból kifolyólag akarták Magyarországot a Balkán Paktumon belül tudni.⁹ A görögök azonban szembehelyezkedtek Ankara elképzeléseivel. Szerintük ugyanis Magyarország esetleges paktumhoz való csatlakozása félelmet kelthet a többi közép-európai államban, hiszen a kialakulóban lévő blokkból ők így kimaradnának.¹⁰ Egy 1935-ös jelentésből azonban ismételtén látszik, hogy Törökország nem hagyott fel Magyarországot is érintő terveivel.

Az időszak külügyi államtitkára, Numan Menemencioğlu, az akkori magyar követnek, Jungerth-Arnóthy Mihálynak a Balkán Paktumnak a török–magyar kapcsolatokra gyakorolt pozitív hatását bizonygatta. Menemencioğlu szerint egy erős Magyarország Törökországgal és Jugoszláviával együttműködve gátat szabhat a német terjeszkedésnek. Az államtitkár hangsúlyozta, hogy amennyiben Budapest egy másik, szuverén tömörüléshez csatlakozna, az Törökország és Jugoszlávia érdekeivel is azonos lenne. Ez az érvelés azonban nem elégítette ki a magyar diplomatát, aki ebben csupán a problémákat a mindennapos pálfordulással kezelni igyekvő török politikát vélte felfedezni.¹¹

A magyarok alapján véve a Balkánon fennálló esetleges instabilitástól reméltek könnyebbséget, ami egy 1931-es jelentésben tett javaslatból válik világossá. Eszerint Budapest tudatában van Törökország vele kapcsolatos terveivel, s bár a két állam politikája eltér egymástól, Törökország törekvéseinek kénytelen-kelletlen támogatása hasznos lehet a jövőben: „Ránknézve is egy torzsalakodó Balkán lenne előnyös. De ha már a Balkánuniós törekvésekkel számolnunk kell, – mert túlságosan gyengék vagyunk azok meghiusítására – ránknézve Törökország részvétele az esetleges unióban csak a legnagyobb előnyökkel járhat. Mint Nagyméltóságod [Bethlen] ankarai tanácskozásaiból emlékezni fog, Törökország a Balkánuniónak Magyarországgal való kibővítésétől sem idegenkednék. Szerény nézetem szerint tehát e kérdésben állandó érintkezés Törökországgal felel meg leginkább érdekeinknek, amely révén befolyásunkat legalább indirekte érvényesíthetjük balkáni téren is s módunkban van Törökország álláspontját érdekeinknek megfelőleg befolyásolni.”¹²

⁸ Kâmuran Gürün, *Savaşın Dünyası ve Türkiye*. II. Ankara, 1997, 323–324.

⁹ A jelentésekben helyett kapott Aras azon kijelentése, hogy a Balkán-kongresszusok hivatalos jellegűvé válásával Magyarországot Jugoszlávia és Románia előtt akarja a paktumon belül tudni. MOL K 63 288. cs. 1932 32/7. sz. 1932. november 30. 65 pol-1932. sz. jelentés.

¹⁰ *Cumhuriyet'in İlk On Yılı ve Balkan Paktı*, 316.

¹¹ MOL K 63 289. cs. 1935 32/1 – (1). sz. 1935. január 16. 6 pol-1935. sz. jelentés.

¹² MOL K 63 288. cs. 1931 32/1 – (1). sz. 1931. november 23. 65 pol-1931. sz. jelentés.

A magyarok által a legideálisabbnak tartott Balkán-formáció egy Törökország irányításával, Bulgária és Görögország közreműködésével megalakítandó szövetség, melynek révén Jugoszlávia paktumon belüli megerősödése megelőzhető lenne. Tahy ezt a helyzetet így szemléltette: „Hangsúlyoztam előtte, hogy a Bethlen gróf, Walko volt külügyminister, Ismet Pasa és Tevfik Rüstü Bey közötti lefolyt két budapesti és két ankarai politikai megbeszélésekhez képest úgy a török, mint a magyar Balkánpolitika inkább egy török–bolgár–görög összefogást kívánna meg Magyarország harmonikus együttműködésével és Olaszország szimpátiájával, mely leghathatósabb ellenszere lenne a jugoszláv Balkán-hegemonisztikus törekvéseknek; végül felhoztam, hogy a bukaresti konferencián a Balkánpaktum csak a szerb delegáció részéről tett rezervációkkal fogadtatott el a nemzetiségi kérdést illetően, tehát a bolgár delegáció részvétele nélkül és szerb fenntartásokkal elfogadott előleges paktum értéke kevés.”¹³

Másrésről azonban, Magyarország – az 1933. évi török–görög szerződés revíziós szempontból való értékelését is ideértve – tisztában van azzal, hogy Törökország érdeke a status quo megőrzése.¹⁴

A két ország távolodásának másik oka, hogy az olasz politika törekvései láttán Törökország fenyegetve érzi magát. Alapjában véve a török–olasz kapcsolatok kedvezőtlen alakulása a magyar politikának is kárára van. Törökország szerint az olasz politika célja a balkáni államok összetartásának megbontása valamint a Balkán Paktum működésének akadályozása.¹⁵

Tahy a török külügyminiszterrel Bulgáriának a harmadik Balkán-kongresszusról való távozásáról folytatott megbeszélésének értékelése során a törökök és a bolgárok súlyosan megromlott viszonyát mind az olasz, mind pedig a magyar külpolitika számára reménykeltő és egyben a legjobb helyzetnek nevezi. Az ankarai magyar követ ezen kívül úgy véli, egy Bulgária nélküli Balkán Paktum, Jugoszlávia és Románia erős befolyása révén a Kisantant déli szárnyának kiegészítésére szolgál majd, és ezzel Törökországot Magyarország ellenségeinek táborába fogja sodorni.¹⁶

Nagy László, Magyarország bukaresti ideiglenes ügyvivője, aki Arasszal annak romániai látogatása során találkozott, s egy időben Törökországban is szolgálatot teljesített, a török–magyar közeledés kérdésében más információkkal szolgál egy másik, 1934-es jelentésben: „Arra a megjegyzésemre, hogy sajnos azt kell tapasztalnom, hogy Törökországból való eljövetelem óta politikáját teljesen megváltoztatta [Aras], azt hangoztatta, hogy ez nem áll Magyarországra nézve. Ő neki kötelessége Törökország jelenlegi határait a lehető legmesszebb-

¹³ MOL K 63 288. cs. 1932 32/7. sz. 1932. november 30. 65 pol-1932. sz. jelentés.

¹⁴ MOL K 63 154. cs. 1933 17/36. sz. 1933. október 26. 146 pol-1933. sz. jelentés.

¹⁵ MOL K 63 289. cs. 1934 32/1 – (1). sz. 1934. október 29. 122 pol-1934. sz. jelentés.

¹⁶ MOL K 63 288. cs. 1932 32/7. sz. 1932. november 30. 65 pol-1932. sz. jelentés.

menően biztosítani és azt tőle nem veheti senki sem rossz néven, hogy ha ő az erre kínálkozó alkalmat ki is használja. Szerinte ő neki köszönhető, hogy a Balkánpaktum aláírói kölcsönösen csak balkáni határainkat garantálták, mire én azt válaszoltam neki, hogy többet nem is lehetett elérni, mert tudomásom szerint Görögország erre is csak bizonyos kikötések mellett volt kapható.”¹⁷

A Sándor jugoszláv király ellen elkövetett merénylet eredményeképpen a Balkánon megindult mozgolódással kapcsolatban íródott jelentés pedig azért bír jelentőséggel, mert felfedi a Törökország és Magyarország között fennálló véleménykülönbséget. Jungerth-Arnóthy és Aras találkozásán a következő eredmények születtek: Törökország a merényletért a horvátokat tartja felelősnek és a horvátok bujtogatását a Balkánon egyensúlyt nem kívánó nemzetközi erőknak tulajdonítja. A magyarok szerint azonban a probléma kizárólag Jugoszlávia belügye, és a szerb-bolgár közeledéstől nyugtalan macedón komitácsik és a horvátok munkája.¹⁸

2. A csatlakozó államok a Balkán Paktum kialakulásának időszakában

Magyarország részéről a balkáni egységeszme megteremtőjének tekintett Görögország – az 1930-as évek elején Jugoszlávia Szalonikire vonatkozó esetleges területszerzési igényének ellentételezéseként – Olaszországgal, Bulgáriával és Törökországgal fejleszti politikai kapcsolatait. Ahogy már a fentiekben is érintettük, a jelentésekből látszik, hogy Törökországhoz hasonlóan Görögországnak is célja a Balkán kivonása a nagyhatalmak befolyása alól, valamint az európai politikában betöltendő meghatározó szerep érdekében a Népszövetséggel együttműködő nagy területi egység megteremtése. A görög politika tehát első lépésként megegyezést keresett a törökökkel, s az erről szóló jelentést írásba foglaló Tahy szerint Törökországot a balkáni szövetségről meggyőző Görögország következő lépése a Bulgáriával történő megegyezés lesz.¹⁹

A bolgárokkal ilyen körülmények között kezdődő tárgyalások azzal végződtek, hogy az 1932-ben Bukarestben megrendezett harmadik Balkán-kongresszuson Bulgária felállt a tárgyalóasztaltól, arra hivatkozva, hogy a kisebbségi kérdést nem a megfelelő hangnemben vitatták meg. Az ezután eltelt két évben, majd a Balkán Paktum megalakítását követően újra meg újra áttekintették a Bulgáriával való kapcsolatokat. Végül a török külügyminiszter román kollégájánál, Nicolae Titulescunál tett látogatása során azt indítványozta, hogy Bulgária felvétele helyett a Balkán Paktum kétoldalú megnemtámadási szerződést írjon alá Szófiával.²⁰

¹⁷ MOL K 63 289. cs. 1934 32/1 – (1). sz. 1934. május 19. 97 pol-1934. sz. jelentés.

¹⁸ MOL K 63 289. cs. 1934 32/1 – (1). sz. 1934. október 29. 122 pol-1934. sz. jelentés.

¹⁹ MOL K 63 288. cs. 1931- 32/7. sz. 1931. szeptember 22. 59 pol-1931. sz. jelentés.

²⁰ MOL K 63 289. cs. 1934 32/1 – (1). sz. 1934. május 19. 97 pol-1934. sz. jelentés.

Romániának és Jugoszláviának a paktum megalakulásához fűződő kapcsolatait egységesen, valamint a Kisantant és a Balkán Paktum viszonyában kell vizsgálni. Görögország, Törökország és Bulgária összefogását követően a magyarok már a jugoszlávok és a románok részvételét látták a Balkán Unióban, ugyanakkor nemtetszésüknek adtak hangot, hogy az unióban mind a Balkán-formáció tagjai, mind pedig az említett két állam már a kezdetben szerepet vállal. Ahogy majd a későbbiekben látni fogjuk, arról a meggyőződésről van szó, hogy a szóban forgó, francia sugallatra cselekvő két államnak a szövetséghez való csatlakozása kedvezőtlenül érintheti a magyar külpolitikát.²¹ Ez az időszak ugyanakkor Görögországnak a Kisantanthoz való csatlakozásáról szóló viták időszaka is egyben, s Tahy jelentésében helyet kap annak a kockázatnak a leírása is, hogy amennyiben a megbeszélések eredménytelenek lesznek, a Balkán Unió egésze veszélybe kerülhet. Egy másik beszámolójában azonban a magyar megbízott azzal a megállapítással zárja le a témát, hogy a Kisantant léte a Balkán Unióra nem fog veszélyt jelenteni.²²

A magyar diplomácia értelmezése szerint a Balkán Paktumban részt vevő országok Közép-Európa politikai életére is hatást kívántak gyakorolni. Másrészről ugyanakkor a jelentésekben különböző forgatókönyveket vitattak meg a Kisantant funkcióját betöltő, de a Balkán Paktum kebeléből jövő, a jugoszláv-török együttműködés eredményeképpen Közép-Európa paktum formájában létrejövő formációra vonatkozólag. Ez mind a Kisantant szerepének folytatására lehetőséget fog adni, mind pedig a Balkán Paktum helyét is meg fogja szilárdítani. Ráadásul a Kisantant két tagja, Románia és Jugoszlávia jelenlétével a Balkán súlypontja ez irányba tolódik majd el.²³

A kétoldalú kapcsolatok vizsgálatakor figyelembe kell vennünk azt a folyamatot is, melynek keretében Románia 1933-tól kezdődően nemcsak Törökország, de Lengyelország és a Szovjetunió irányába is nyitni kezdett. A rendelkezésünkre álló dokumentumok szerint ez nyugtalanította a magyar döntéshozókat. Matuska Péter, Magyarország varsói nagykövete a román külügyminiszter, Titulescu varsói látogatásával kapcsolatban írásba foglalt jelentésében e látogatás céljának a balkáni államok és Kelet-Európa közötti kapcsolatok megerősítését tartotta. A közeledés egyik jeleként arról is beszámolt, hogy a lengyel államelnök, aki az elmúlt hat évben az országában jelen lévő külföldi missziók által rendezett egyetlen eseményen sem vett részt, 1933. október 29-én a török követ, Ferit Bey [Ahmet Ferit Tek] vacsoráján fog megjelenni.²⁴ Hasonlóan az 1934-es, Aras bukaresti látogatásának tiszteletére Gheorghe Tătărescu román miniszterelnök által adott vacsorához, a románokon és a Kisantant országai-

²¹ MOL K 63 288. cs. 1931 32/1 – (1). sz. 1931. november 23. 65 pol-1931. sz. jelentés.

²² MOL K 63 288. cs. 1931- 32/7. sz. 1931. szeptember 22. 59 pol-1931. sz. jelentés.

²³ MOL K 63 185. cs. 1935 21/36. sz. 1935. január 14. 5 pol-1935. sz. jelentés.

²⁴ MOL K 63 154. cs. 1933 17/36. sz. 1933. október 26. 146 pol-1933. sz. jelentés.

nak nagykövetein kívül ezúttal is csak a francia, lengyel és a görög nagykövetet hívták meg. Egyik jelentésében a bukaresti ideiglenes magyar ügyvivő ezt így értékelte: „...[a meghívás] mintegy kifejezéséként a Romániának Franciaország égisze alatt folytatott Randstaaten és újabban inaugurált balkánpolitikájának.”²⁵

A Balkán politikájának tárgyában küldött magyar jelentések között a jugoszláv király, Sándor ellen 1934-ben Marseille-ben elkövetett merénylet is szerepel. Az uralkodó temetésén a Kisantant Belgrádban tartózkodó külügyminiszterei török és görög kollégáik részvételével értekezletet tartottak, az utána kiadott közleményben kijelentették, hogy a merényletet idegen erők hatására hajtották végre.²⁶ A Balkán Paktum és a Kisantant államainak egyfajta közös megbeszélésének tartott értekezletnek a nyilatkozatát értékelő Jungerth-Arnóthy arra az eredményre jut, hogy ez nehezen érthető kísérlet, mivel a merénylet miatt senkit sem vádol és senkit sem fenyeget, épp ezért a Kisantant és a Balkán Paktum, azaz Jugoszlávia, Románia, Törökország és Görögország között fennálló véleménykülönbségeként értelmezhető. Aras e felvetésekre adott reakcióját a jelentését ez idő tájt írásba foglaló Jungerth-Arnóthy ilyen formában interpretálta: „Nem jelenti azonban a Balkán-entente és a kis-ententenak politikai fúzióját, mert ezen egy esetet kivéve, a két entente fenntartja eddigi külön-külön politikai irányát.”²⁷

A temetésen a Balkán Paktum részéről a római jegyzőkönyvek értékelése is napirendre került.²⁸ Míg a Kisantant tagjai közül Csehszlovákia és Románia ennek előírásait elfogadta, addig Jugoszlávia ezeket elutasította. A magyarok innentől kezdve arra a következtetésre jutottak, hogy miközben a Kisantant elveszti jelentőségét, addig a Balkán Paktum fokozatosan erősödik, és már politikai tényezőként jelenik meg. A jelentést elkészítő Jungerth-Arnóthy szemében a Balkán Paktum elérte azt az érettséget, hogy a jövőben immár a saját érdekében és a nagyhatalmak egymáshoz való viszonyának függvényében Németországgal vagy a Szovjetunióval, vagy éppen az olasz–francia antanttal szövetséget köthessen.²⁹

3. A Balkánon kívüli államok

Ahogy már a fentiekben is említettük, a Balkán Paktum annak a megakadályozására készült tervezet, hogy a külföldi hatalmak kényük-kedvük szerint játszadozzanak a Balkán országaival. Ráadásul főleg a törököknek nincs ínyére a

²⁵ MOL K 63 289. cs. 1934 32/1 – (1). sz. 1934. május 19. 97 pol-1934. sz. jelentés.

²⁶ Gürün, i. m., 314.

²⁷ MOL K 63 289. cs. 1934 32/1 – (1). sz. 1934. október 29. 122 pol-1934. sz. jelentés.

²⁸ Németországban a nemzetszocialisták hatalomra jutását követően annak érdekében, hogy Ausztria bekebelezésének kísérlete sikertelenül végződjön, Olaszország együttműködést kötött Ausztriával és Magyarországgal az esetleges balkáni és közép-európai német beavatkozással szemben.

²⁹ MOL K 63 289. cs. 1935 32/1 – (1). sz. 1935. január 16. 6 pol.-1935. sz. jelentés.

nagyhatalmak befolyása alatt álló és Törökország aktív szerepe nélküli balkáni politika. Amikor ismételtén az 1920-as évek végére és az 1930-as évek elejére pillantunk, kijelenthetjük, hogy egy olyan közegben, amikor főként Olaszország és Franciaország vetélkedni kezdett azért, hogy a törökökre hatással legyenek, a Törökországot sikeresen befolyásoló erő a Balkán politikáját is képes lesz meghatározni.³⁰ A nagyhatalmak ezzel kapcsolatos magatartását a követi jelentések a következő szavakkal mutatják be: „Anglia a mozgalmat osztatlan szimpátiával kíséri, Franciaország törekvései e kérdésben a francia–olasz antagonizmus jegyében állnak, mint fentebb Románia és Szerbia szerepének ismertetésénél érintettem. Olaszország a Balkánunió kérdésében határozottan ellenséges álláspontot foglal el.”³¹

Nagy-Britannia célja a status quo fenntartása: e balkáni szerveződés útján biztosítani a világ békéjét és megnyerni Törökországot az európai és a népszövetségi politikának, valamint igyekezni elhidegíteni a törököket a szovjet tengelytől. Ehhez kapcsolódóan a britek mentesíteni akarták a Balkánt az olasz és a francia befolyástól is.³²

Nagy-Britanniához hasonlóan a status quo fennmaradását akaró Franciaországnak is érdekében áll, ha Törökország a Népszövetség útján az európai politikával foglalatosskodik. Franciaország a közép-európai berendezkedés védelmezőjének szerepét tölti be, s helyzetéből adódóan közelről érdeklődik a balkáni fejlemények iránt, mint Magyarországnak a trianoni szerződés rendelkezéseivel ellenkező magatartásának gátat szabó Kisantant patrónusa. A franciák számára ebben az időszakban a kérdés az, hogy a Kisantant tagjaként Románia és Jugoszlávia helyet fog-e kapni a Balkán Paktumban, illetve céljaiknak megfelelő-e egy balkáni egységsszervezet. Szem előtt kell tartani azt is, hogy ebben az időszakban Franciaország Görögországnak a Kisantantba való bevételeire törekedett. Tahy arról is beszámolt, hogy a kérdésben kénytelen-kelletlen együttműködő Románia és Jugoszlávia egy francia befolyás alatt álló, Törökország és Albánia nélküli Balkán Unióban gondolkozik, amiből kifolyólag Törökország is kénytelen komolyan részt venni az uniós folyamatban, s az említett két ország csak a francia politika felhagyásával csatlakozhat a szövetséghez, mert ellenkező esetben trójai falóként tekinthetnek rájuk.³³

Olaszország ankarai nagykövete, Pompei Aloisi ugyanakkor országa nevében határozottan ellenezte a Balkán-paktum létrejöttét. A Balkán Unió gondolata erősen veszélyezteti Mussolini folyamatban lévő tervét, azaz az olasz–albán kapcsolatok, egy török–görög–olasz paktum majd pedig a bolgár király házassága útján egy teljes balkáni hegemonia kialakítására tett törekvéseket. Tahy

³⁰ Gyula Juhász, *Hungarian Foreign Policy 1919–1945*. Budapest, 1979, 90.

³¹ MOL K 63 288. cs. 1931 32/1 – (1). sz. 1931. november 23. 65 pol-1931. sz. jelentés.

³² MOL K 63 288. cs. 1931 32/1 – (1). sz. 1931. augusztus 25. 55 pol-1931. sz. jelentés.

³³ MOL K 63 288. cs. 1931 32/1 – (1). sz. 1931. november 23. 65 pol-1931. sz. jelentés.

egy másik jelentésben a Balkán Uniós törekvések eredményeképpen az olasz és a török külpolitika között egy később már áthidalhatatlan szakadék keletkezéséről tesz említést.³⁴ A magyar követ ennek okát az egy hónappal később küldött jelentésében világítja meg. Szerinte Olaszország nem lesz képes a Balkán Uniót saját érdekei szolgálatába állítani és Törökországot politikai vetélytársként kezdi látni.³⁵ Tahy szerint Olaszország a Balkán ügyeinek irányítása céljából a török–görög szerződést szorgalmazó és a Balkán területét a jugoszláv hegemoniától távol tartó politikát folytat, de a balkáni föderációt már annak alapjainak lerakásakor ellenezni fogja. Mindeközben az olaszok szerint, ahogy a diplomata és államférfi, Raffaele Guariglia Magyarország római nagykövetének, Hory Andrásnak megfogalmazta, Törökország a kelleténél egy kicsit továbbment, különösen a második Balkán-kongresszuson.³⁶

A Szovjetunió Balkán politikája iránti érdeklődésére vonatkozó adatokat az 1933-as beszámolók érintik. A jelentésekben olyan megállapítással találkozunk, hogy a térségbeli fejlemények, úgymint a török–görög szerződés, a döntőbíró-sági, megnemtámadási, barátsági szerződések, lengyel részről a békét elősegítő kísérletek támogatása jellemzően a status quo fenntartását szolgálják és a francia–lengyel táborhoz csatlakozva a Szovjetunió is ez irányba halad.³⁷ Csakhogy egy 1935-ös jelentésben a római, a londoni és a berlini megbeszélésekkel együtt a térségbeli fejlemények átgondolása során szó esik a régi szövetségi szerződést vagy egy új, a Szovjetunió jövőbeni elszigetelésére alkalmas Keleti Paktumot életre kelteni képes meggyőződés kialakításáról, valamint egy ilyen fenyegetés elhárítására egy közép-európai és egy dél-európai paktum támogatására irányuló szovjet kezdeményezésről.³⁸ Tehát ha nem is fejeződik ki egyértelműen, kijelenthető, hogy a Szovjetunió a többi nagyhatalomhoz képest kissé megkésve, de 1935-től fogva megkísérli a Balkán Paktumot a saját érdekei felé terelni.

A Balkán Paktumnak és a Kisantantnak a Szovjetunióval való lehetséges együttműködésének kérdése pedig Aras alábbi kijelentésével kapott helyet a jelentésekben: „A kis-entente és a Balkánentente egymáshoz való viszonyában nem állott be változás. Ami a kettőnek Oroszországgal való összműködését illeti, csak darabonként lehetett kihúzni belőle, hogy Genfben megállapodtak abban, hogy a biztonsági paktok kérdésében egymást támogatják és ezekre vonatkozólag „au courant tartják egymást, vagy, ha úgy akarja, konsultáljuk egymást úgy, hogy az egyik tudta nélkül a másik semmit sem tehet.”³⁹

³⁴ MOL K 63 288. cs. 1931 32/1 – (1). sz. 1931. augusztus 25. 55 pol-1931. sz. jelentés.

³⁵ MOL K 63 288. cs. 1931- 32/7. sz. 1931. szeptember 22. 59 pol-1931. sz. jelentés.

³⁶ MOL K 63 288. cs. 1932 32/1 (1). sz. 1932. február 11. 16 pol-1932. sz. jelentés.

³⁷ MOL K 63 154. cs. 1933 17/36. sz. 1933. október 26. 146 pol-1933. sz. jelentés.

³⁸ MOL K 63 289. cs. 1935 32/1 - (1). sz. 1935. február 28. 23 pol-1935. sz. jelentés.

³⁹ Uo.

A jelentésekből az is kihámozható, hogy 1934-től kezdve a térség politikájában már figyelembe veszik a német tényezőt is, habár még nem tartják fenyegetésnek. Jungerth-Arnóthy a megerősödő Németországgal szemben aláírt római jegyzőkönyvek eredménye alapján gondolja különösen úgy, hogy az olasz–francia közeledés Törökország és Jugoszlávia szempontjából kedvezőtlen eredményeket fog hozni. Aras is azon a véleményen van, hogy a Balkán Paktumnak nem célja Németország bekerítése,⁴⁰ vagyis a törökök a németekkel való jó kapcsolatukat nem kívánják kockára tenni.⁴¹

4. Értékelés

A II. világháború előtti politikai biztonságkeresés során Kelet-Európa és a Balkán államai között az együttműködés és a közeledés témája került napirendre. Ez is hozzájárult ahhoz, hogy az 1930-as évek első felében Törökország és Magyarország külpolitikai útjai keresztezték egymást.

A követi jelentések alapján a magyarok a Balkán Paktumot annak megalakulási fázisában a görögök kezdeményezésének tartották, amit azonban a törökök támogatása nélkül Görögország nem tud véghezvinni. Megállapították, hogy Törökország vesz részt legkomolyabban a megbeszéléseken, ami révén szóhoz akar jutni a világpolitikában is.

A jelentésekben előtérbe kerülő témák a következőképpen csoportosíthatók: a második és a harmadik Balkán-kongresszus; a török–görög megállapodás; a török–román kapcsolatok; a Kisantant és a balkáni államok kapcsolatai; a Sándor jugoszláv király ellen elkövetett merénylet hatása a balkáni politikára; Magyarország miként kíséri figyelemmel Jugoszláviát; a nagyhatalmak, különösen Olaszország hogyan látja a kérdést.

A változások dinamikájából látszik, hogy a Balkán Paktum tárgyában Magyarország véleménye évről évre változik. Például az első időkben elterjedt felfogás szerint Törökország olyan politikát folytat, amivel megosztottságot teremt a Balkánon és azon a részen tör vezető szerepre, ahol majd érdekeit a legkedvezőbb módon érvényesítheti. A balkáni tömb létrejöttét ellenző blokk a felosztásra szánt területen ilyen körülmények között a törökök befolyásolásával tervezte a térség politikáját irányítása alá vonni. Ebben az időszakban Törökország leginkább Görögországhoz közeledett, amely egyben a legfőbb támogatója is volt. Igen ám, de 1933-tól kezdve egyrészt Görögország jó néhány nyugtalanságának adott hangot a kidolgozás alatt álló Balkán Unió tervezetével kapcsolatban, másrészt pedig az 1930-as évek első felében felosztott balkáni térség másik szárnyához tartozó Jugoszlávia és Románia közeledni kezdett egymáshoz, így a dolgok állása megváltozott. Egy ilyen közegben Törökország a jugo-

⁴⁰ MOL K 63 289. cs. 1934 32/1 – (1). sz. 1934. október 29. 122 pol-1934. sz. jelentés.

⁴¹ MOL K 63 289. cs. 1935 32/1 – (1). sz. 1935. január 16. 6 pol-1935. sz. jelentés.

szláv–román közeledést támogató ország képét festi, ami szintén reményt adott egy tényleges, ugyanakkor teljes létszámú Balkán Unió számára, és azt okozta, hogy az ellenblokk is felhagyott fent említett politikájával.

Magyarország másik meggyőződése, hogy Törökország a vele együttműködő balkáni államokkal a többieket kirekesztő országimázstól megszabadulva a Balkán biztonsága érdekében az összes balkáni országot összefogásra ösztönző állammá alakult át. A magyarok azonban azzal a megállapítással igyekeztek a Balkán-tervezetnek kevés jelentőséget tulajdonítani, hogy az elmúlt négy éves periódusban az ez irányban megtett lépések bátorítalanok maradtak: „Ha visszagondolunk a Balkán konferenciák 4 éves vajadására, megállapítható, hogy azok vajmi kevés gyakorlati eredménnyel jártak.”⁴²

A követi jelentésekből kiindulva Magyarországának a Balkán Paktum kialakulásának fázisában folytatott politikája a következőkképpen írható körül: gyengíteni Jugoszláviát és Romániát, illetve beemelni Bulgáriát a Balkán Paktumba; támogatni az olasz érdekeket; mindeközben a hagyományos török politikát szem előtt tartva tartózkodni Törökország megsértésétől.

Végezetül a munka kiindulópontja annak vizsgálata volt, hogy a Balkán Paktummal kapcsolatosan a magyar követi jelentésekből kialakítható-e egy új és eltérő álláspont, csak hogy a magyarok beszámolóiban a témában mostanáig íródott irodalomtól és munkáktól eltérő megállapítások nem találhatók. Ami még elmondható, hogy Magyarország legfőképpen az ellene létrehozott Kisantant és azon belül is különösen Jugoszlávia balkáni politikájára fókuszált.

Turkey and the Balkan Pact on the Hungarian embassy reports (1931–1935)

Emre SARAL

Detailed descriptions concerning the Balkan Pact and Turkey's Balkan policy at the beginning of the 1930's can be found on the reports written by Hungarian diplomats at the interwar period which are kept among the files of the Hungarian Foreign Ministry in the Hungarian National Archives. Hungarian diplomats serving in the Balkan countries assessed Turkey's Balkan policy, the approach of the Balkan states as well as Hungary's view on the establishment of such a cooperation in her neighbouring region. It is important to examine the Balkan politics in the 1930's from the eyes of Hungarian diplomats in order to understand a revisionist state's point of view towards attempts for strengthening the status-quo, including the establishment of cooperation among Balkan states under the Turkish leadership, bilateral relations of the region states, Balkan policies of the Great Powers and their influence on Hungarian interests. In the case

⁴² MOL K 63 289. cs. 1934 32/1 – (1). sz. 1934. szeptember 11. 101 pol-1934. sz. jelentés.

that Hungary would not prevent such an alliance formation that would clash with her interests then she would seek to influence Turkey to pursue a pro-Hungarian policy in the alliance. On the other hand, Turkey strived for a possible accession of Hungary into the Pact. Furthermore, Romania's and Yugoslavia's participation in the Pact raised questions on mutual relations between the Balkan Pact and the Little Entente. At first Hungarian argument was that the Little Entente would strengthen its position with the emergence of the Balkan Pact. However, as the Pact gradually became a prominent actor, the Entente contrarily lost its significance.

Kelényi Béla

A Körforgás átforgatása. A világ képe a 20. századi és a kortárs tibeti művészetben

2011–2012-ben egy emigráns tibeti művész, Gonkar Gyaco (tib.: *Gong dkar rgya mtsho*) három egymást követő részből álló kiállítás-sorozatot mutatott be Brisbane-ben, *Három Világ* címmel.¹ A kiállított művek nemcsak Gyatso művészetének, hanem életének is három különböző fázisát jelenítették meg: fiatalságát, amikor elkötelezett kommunistaként Pekingben tanult festészetet, az ezt követő időszakot, amikor visszatért Tibetbe, hogy felfedezze gyökereit és a tibeti hagyományokat, majd amikor emigránsként az indiai Dharamsalában élt, hogy utána Londonban tanuljon és dolgozzék mindmáig, s nemzetközi értelem-ben vett képzőművésszé váljék.

A kiállítások fókuszában egy installáció állt: a hatalmasra felnagyított tibeti amulett közepéhez fej nélküli, a nézőnek hátat fordító buddha-testet erősített a művész, az előtte szétszórt homokon pedig ugyancsak fejetlen, felborult, bea-nyozott buddha-figurák voltak láthatók. Mellettük a megvilágosodás elérésére törekvő Sákjamuni Buddha alakja lebegett. Ez a történeti Buddhát ún. „földet érintő” kéztartásban ábrázoló ikonográfiai típus, amint éppen megtöri Mára, a Gonosz hatalmát, kétségkívül a legnépszerűbb, legösztönzőbb téma már a legkorábbi buddhista művészetben, Tibetben pedig minden thangkafestő első rajzának számít. Gyatso a hagyományos ikonográfiai előírásokat betartva, ám a hagyományostól teljesen eltérő eszköztár alkalmazásával alkotta meg szobrát: a Buddha testének teljes felületét nyugati magazinokból való kivágások és felragasztható reklámcímkék borítják. (1. kép) Ezzel a tárgy-együttessel nemcsak Tibet és a tibeti buddhizmus jelenlegi helyzetét mutatta be, hanem azt is, hogy a hagyományos világ spirituális tapasztalata hogyan változik át pop art ikonná a mai globális világban.

A régi buddhista tudósok úgy írták le az univerzumot, mint a Három Világ (szkrt.: *Triloka*) együttesét: azaz a jelenségek világa, a Vágyvilág (szkrt.: *Kāmadhātu*), az isteni lények világa, a Formavilág (szkrt.: *Rūpadhātu*), és a megvilágosodás tökéletességével rendelkező lények világa, a Formánélküli Világ (szkrt.: *Arūpadhātu*) hármasságát. Ezt egy Világhegy-központú (szkrt.: *Meru*) rendszerrel jelenítették meg, amely átfogja a Három Világot. Legalul, a Vágy-

¹ „Első Világ”, Institute of Modern Art, 2011. augusztus 20–október 15. „Második Világ”, Griffith University Art Gallery, 2012. február 25–április 1. „Harmadik Világ”, University of Queensland Art Museum, 2012. február 25–április 29.

világban található a hat létbirodalom, a Formavilágban tizenhat vagy tizenhét felfelé kiszélesedő isteni birodalom különböztethető meg, míg a Formanélküli Világ négy részre osztott.²

A Vágyvilágot ugyancsak kifejezi az Életkerék (tib.: *srid pa'i 'khor lo*, szkrt.: *bhavacakra* vagy *samsāracakra*), mely a buddhizmus legrégebbi képtípusai közé tartozik.³ Tibetben általánosan ismert formájában, az újra és újra megszülető lényeket ábrázoló, koncentrikus körökből álló kereket a Halál Ura, Mára (tib.: *'Chi bdag*, szkrt.: *Māra*) tartja agyari, kezei és lábai között. A kerékagyanban a „három méreg” (tib.: *dug gsum*) szimbólumai láthatók, három egymás farkába harapó állat formájában: a disznó a „téves tudás” (tib.: *gti mug*, szkrt.: *moha*), a kakas a „vágy” (tib.: *'dod chags*, szkrt.: *rāga*), a kígyó pedig az „ellen-szenv” (tib.: *zhe sdang*, szkrt.: *dveṣa*) jelképe. A „három méreg” által ösztönzött tetteik (tib.: *las*, szkrt.: *karma*), azaz karmjuk eredményeképpen születnek újjá a lények Körforgásában (tib.: *'khor ba*, szkrt.: *samsāra*), a szamszára hatféle létalakjában (tib.: *rigs drug gi gnas*). A felső félkörben az istenek, a félistenek, és az emberek világa, az alsó félkörben az állatok, az éhségtől gyötört szellemek világa és a pokol világa helyezkedik el. A legkülső körben pedig a feltételektől függő keletkezés tizenkét tagú oksági láncolatának (tib.: *rten 'brel bcu gnyis*, szkrt.: *pratītya-samutpāda*) jelképei találhatók. Az ábrázolást kiegészíti a nirvána körére mutató Buddha is. Az Életkereket és a Világhegy, a Méru rendszerét gyakran együtt is ábrázolják, mivel lényegében megfeleltethetők egymásnak.

A buddhista világban a 18. századi híres japán tudós, Tominaga Nakamotó mutatott először rá, hogy a Méru-központú világképpel kapcsolatban ellentmondások találhatók a buddhista szövegekben. S bár a 18. század végén már holland asztronómiai szövegeket fordítottak japánra, a japán tudósok még jó ideig a hagyományos világképet tartották elsődlegesnek, ám a Világhegy-központú rendszer – főként a misszionáriusok hatására – lassan a naprendszer metaforájává változott Ázsiában.⁴ Mindazonáltal a világképet illetően Tibetben még 1948-ban is érdekes vita alakult ki, mégpedig a Lhaszába látogató olasz tibetológus, Giuseppe Tucci és az ott élő, földrajzot is tanító osztrák Heinrich Harrer között. Harrer ugyanis mindenáron azt igyekezett a tibetieknek bebizonyítani, hogy nézetükkel ellentétesen a Föld gömbölyű, Tucci pedig – Harrer óriási meglepetésére – a kételkedők oldalára áll, mondván, még az is kiderülhet, hogy a tibetiek vélekednek helyesen...⁵

A hagyományos világnézet megbomlása és az új ismeretek iránti igény jól tükröződik a 20. század első felében élt tibeti „őrült szerzetes”, tudós, filozófus, utazó, festőművész, irodalmár, költő, fordító Gendün Csöpel (tib.: *dGe 'dun*

² Louis de la Vallée-Poussin, *Abhidharmakosabhasyam*. Berkeley, 1988, 451–467.

³ Ld. erről Kelényi Béla, A buddhista Életkerék legkorábbi ábrázolásai. *Keletkutatás* 2011. tavasz, 5–24.

⁴ Ld. erről Donald Sewell Lopez, Jr., *Buddhism & Science*. Chicago–London, 2008, 46–51.

⁵ Heinrich Harrer, *Hét év Tibetben*. Budapest, 1998, 269.



1. kép: Installáció Gonkar Gyaco a *Harmadik Világ* című kiállításán, University of Queensland Art Museum, Brisbane, 2012.

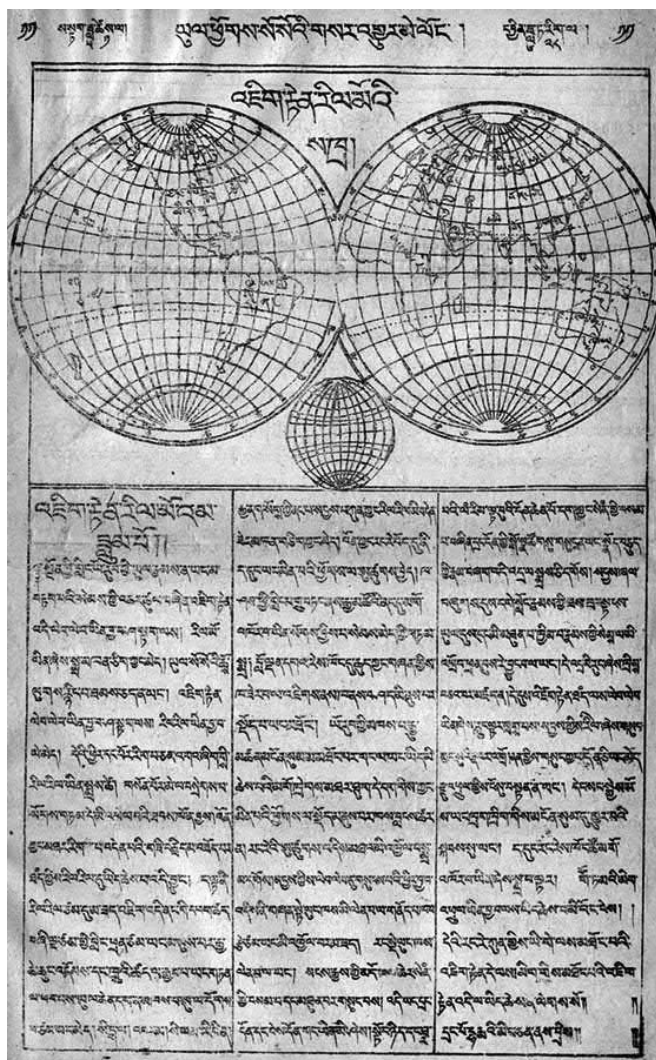
chos 'phel, 1903–1951) tragikus életművében. Csupán 48 évet élt, de már életében legenda volt. Kiugrott szerzetes, aki tobzódott az érzéki élvezetekben, ivott, dohányzott, álruhában koldult, és folyamatosan leírta, lerajzolta benyomásait a Tibeten kívül eső országokban is. Hogy a tibeti állapotokról mi volt a véleménye, azt jól összefoglalja egy meglehetősen keserű verse:

„Minden ami régi, az istenek hagyományának köszönhető,
minden új pedig a démonok varázslataként gondolható el.
A legtöbb csodát rossz előjelenként tartják számon.
Ilyen Tibet *dharma*-királyságának hagyománya,
Ez a mi hagyományunk, mind a mai napig.”⁶

Szerzetesi képzése után Gendün elhagyta a híres Drepung kolostort. 1934-ben találkozott egy indiai buddhista tudóssal, Ráhu Szankritjájával (1893–1963), aki az indiai kommunista párt tagja és függetlenségi harcos is volt. Az Indiáról hallott történetek felkeltették Gendün kíváncsiságát, s miután Szankritjájana meghívta Indiába, elhagyta Tibetet, s 1946-ig vissza sem tért oda. Indiában egy idegen, külső világgal találkozott. Először látott életében vasutat és más technikai eszközöket. Az angol gyarmatosítás következtében India – Tibettel ellentétben – radikális változásokon ment keresztül, s ebben az időszakban már a függetlenségi mozgalom is fellángolt. Benyomásai hatására ekkor változtatta meg Gendün a saját kultúrájáról való nézeteit is. Életének ez volt a legtermékenyebb időszaka. Úgy utazott keresztül Indián, mint buddhista zarándok, élt az egyik legzsúfoltabb indiai nagyvárosban, Kalkuttában, látta az óceánt, látogatta a könyvtárakat és a bordélyokat. Megtanult szanszkritul Benáreszben, páliul Srí Lankán, tanulmányozta a théravádin Vináját, az indiai szokásokat és a függetlenségi mozgalmat.

1935-ben Gendün a nyugat-bengáli Kalimpongbán tartózkodott, ahol a Tharpa Csöling (tib.: *Thar pa chos gling*) kolostor építése közben egy meglehetősen szokatlan – mára elpusztult – Életkereket festett a bejárat jobb oldalára. Ugyan a kép hagyományos alkotóelemei megfeleltek a Kerék szokásos szerkezetének, a művész mégis a szokásostól némileg eltérő ábrázolást hozott létre. Az oksági láncolat 6. tagja, az „érintkezés” (tib.: *reg pa*), egy férfi és egy nő közösülését úgy jeleníti meg, hogy a pár egy ágyban fekszik, de testük le van takarva. A mester viszont a hagyomány szerint egy mezítelen, nyelveikkel összefonódott párként ábrázolta az „érintkezés”-t, oldalukon egy kiürült palackkal. Ez nem kis megdöbbenést keltett a kortársakban, mivel az ilyesmi – nemcsak a szabályoktól való eltérés, hanem a profán mezítelenség ábrázolása – példa nélkül való volt a kolostori művészetben. A kolostor építését 1940-ben fejezték be, és egészen

⁶ *rnying pa thams cad lha yi srol du bsgrugs // gsar pa thams cad bdud kyi 'phrul du sems // ngo mtshar phal cher than ltas nyid du bsgoms // chos kyi rgyal khams tri bho ta yi srol // 'di ni da lta'i bar du rang re'i srol // Gendun Chopel, In the Forest of Faded Wisdom. 104 Poems by Gendun Chopel, a Bilingual Edition. Ed. by Donald Sewell Lopez Jr. Chicago, 2009, 100–103.*



2. kép: Gendün Csöpel, *Kerek vagy lapos a világ?* című cikke, 1938.

1995-ig így maradt fenn, amikor is felújították. Ekkor egy új, betonból készült kapuzatot kapott, s Gendün képe megsemmisült.⁷

Kalimpong azon tibetiek számára volt fontos hely, akiknek felforgató nézeteik miatt el kellett menekülniük Tibetből. 1939-ben itt alapították meg a Tibeti Forradalmi Pártot, melynek célja a lhaszai kormányzat elmozdítása volt. Az itt kiadott újságban publikálta cikkeit Gendün – életében egyedül ezek az írárok jelentek meg tőle –, s 1938-ban többek között arról is informálta honfitársait, hogy a nyugati tudomány álláspontja szerint a Föld gömbölyű. (2. kép)

⁷ Ld. erről Clare Harris, *In the Image of Tibet: Tibetan Painting after 1959*. London, 1999, 177.

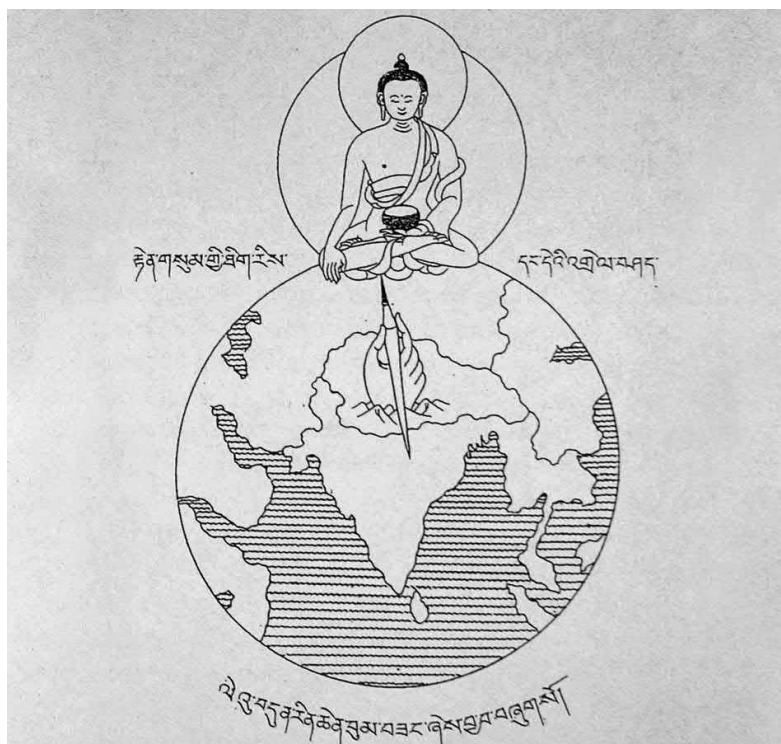
„Korábban az európai országokban úgy tudták, hogy ez a világ lapos, épp úgy, ahogy a nem elemző tudat számára látszik; és nem volt senki, aki meg tudta volna mondani, hogy a világ gömbölyű. A különböző országok ősi vallásaiban a Földet kizárólag úgy írták le, hogy az lapos, és nem volt senki, aki meg tudta volna mondani, hogy gömbölyű. Amikor néhány értelmes ember először felvetette, hogy gömbölyű, akkor élve megégették őket, s azt is elrendelték, hogy az ilyenfajta beszédek nem terjedhetnek el. Mindazonáltal az igazság fényének lehetetlen ellenállni, s minden ember arra a meggyőződésre jutott, hogy a világ gömbölyű.” Majd hozzáteszi, hogy Tibet kivételével már nincs olyan buddhista ország, ahol még elhinnék, hogy a Föld lapos, sőt, levonja a következtetést is: „Még ha a Buddha állította volna is azt, hogy a világ gömbölyű, ugyan ki hallgatta volna meg? Ha ragaszkodott volna hozzá, akkor sem lett volna értelme, még ha úgy is mutatta volna be, mint varázslatos erejének megnyilvánulását.”⁸

Amikor 1946-ban Gendün visszatért Lhaszába, a tibeti kormánynak már tudomása volt tevékenységéről. Lázaadással vádolták, s mint kommunista kém és a Guomindang fizetett ügynökét három évre börtönbe zárták. Gendün megtört, súlyos alkoholista lett. Közben 1949-ben Mao Zedong kikiáltotta a Kínai Népköztársaságot, majd a kínai Népi Felszabadító Hadsereg 1950-ben lerohanta Kelet-Tibetet; 1951-ben megállapodást írtak alá Tibet „békés felszabadításáról”, s elfoglalták Lhaszát, amit Gendün még megért. Munkái, melyeket 1990-ig egyáltalán nem adtak ki, kéziratban terjedtek. Halálával Tibet újkori történelmének egy szakasza zárult le, de neve egyet jelent a modern tibeti önazonosság gondolatával.

Tibet lerohanásával a tibeti emigráció megindult India felé, s az ott letelepedett, tanulni vágyó fiatal művészek igényelték, hogy tankönyveket adjanak ki számukra. Az 1959-ben Tibetből Indiába menekült Gega Lama (tib.: *dGe dga' bla ma*, 1931–1996) 1981-ben tibeti és angol nyelven adott ki egy olyan festő-tankönyvet, mely az addig ismert legjelentősebb összefoglalás volt a tibeti ikonometriáról és ikonográfiáról.⁹ Bár tartalma megegyezik a hagyományos művészeti tankönyvek felosztásával, könyvének borítóján – szokatlan módon – egy Tibet térképéből kinyúló, ecsetet tartó kéz által megrajzolt Buddha-figura látható. (3. kép) Ez nyilván azt jelzi, hogy a megszállás alatt élő tibetiek buddhisták maradtak, másrészt azt is, hogy számukra soha nem változtak meg Tibet eredeti határvonalai. Ugyanakkor a rajz nem az Életkerék fölött a nirvána körére mutató, hanem a földgömb tetején ülő Buddhát ábrázolja, s ez már a tibeti emigráns értelmiség megváltozott élet- és világfelfogására utal.

⁸ Lopez, i. m., 58–59.

⁹ Gega Lama, *Principles of Tibetan Art*. Darjeeling, 1981.



3. kép: Gega Lama, *Principles of Tibetan Art* című könyvének címlapja, 1983

A hagyományok felbomlásának és megtartásának ebben a furcsa közegében, a Kulturális Forradalom és a szocialista realizmus letűnte után kezdett el működni a fiatal tibeti festőművészek meglehetősen későn megjelenő új generációja. 1993-ban, a lhaszai Potala Palace Art Galleryben a kortárs tibeti művészetet kutató Clare Harris dokumentált egy festményt, melyen az Életkerék egy sajátos változata látható. (4. kép) Ezen nemcsak hogy eltűnnek, hanem teljesen átalakulnak a Kerek szokásos elemei, hogy helyüket egy jóval direkter látomásnak adják át, amely kifejezi az új nemzedék életérzését Tibetben. A Kereket ugyan a Halál Ura tartja mancsaiban, ám külső köre – az oksági láncolat helyén – egy összefüggő koponyafüzér. Középen egy mezítelen nő áll, melyet öt keselyű, illetve a háttérben még számos ólálkodó ragadozó madár vesz körül. A védtelen nőalak a tibeti hagyományokban fontos szerepet játszó Avalókitésvara bódhiszattva álló megjelenési formájára, Padmapánira emlékeztet, a keselyűk pedig nyilván az ún. égi temetés szertartásának résztvevői, amennyiben nekik ajánlják fel a halottak darabokra vágott húsát és darált csontjait.

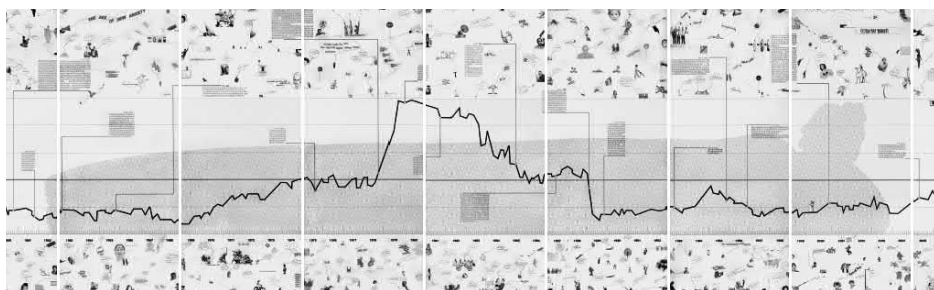
2003-ban, Lhaszában a fiatal tibeti és kínai művészek új generációja közösen kezdett dolgozni. Sok olyan kínai művész telepedett le Lhaszában, akik a tibeti művészet történetét is tanulmányozták. Ekkor jött létre tibeti és kínai művészek-



4. kép: Életkerék. Potala Palace Art Gallery, Lhasza. Clare Harris fényképe, 1993.

ből egy új művészeti csoportosulás, a Gedun Choephel Artists' Guild a névadó születésének centenáriuma. Bár többnyire felhasználják a hagyományos tibeti művészet elemeit, leginkább az amerikai művészet van rájuk hatással (főként a pop art, hiszen 1985-ben Robert Rauschenbergnek Lhaszában is volt kiállítása). A következőkben négy olyan, egymástól meglehetősen különböző, a nyugati művészeti szcénában is jelen levő kortárs tibeti képzőművészt szeretnék bemutatni, akiknek életművében az új világra való utalás hangsúlyozottan van jelen.

A bevezetőben már említett, funkcionárius szülőktől származó Gonkar Gyaco (Lhasza, 1961) kétségkívül a kortárs tibeti művészet fenegyereke. A pekingi Központi Nemzetiségi Intézet képzőművészeti szakán tanult hagyományos kínai tusfestészetet, de a nyugati stílusirányzatokkal is megismerkedett. Lhaszába visszaköltözve azonban a tradicionális tibeti művészetet tanulmányozta, s megalapította a „The Sweet Tea House” mozgalmat, ahová a kortárs tibeti művészek csoportosultak. Emigrációja (1992) után nemsokára kezdetét vette életművében a Buddha-figurák sorozatának újfajta értelmezése. Bár maguk a képmások a hagyományos mintát követik, egyben ironikusan felül is írják azt. Ezt Gyaco elsősorban a figurára ráragasztott, a fogyasztói társadalmat jelképező, bárhová felragasztható reklámcímkék felrakásával éri el, ami nagy-



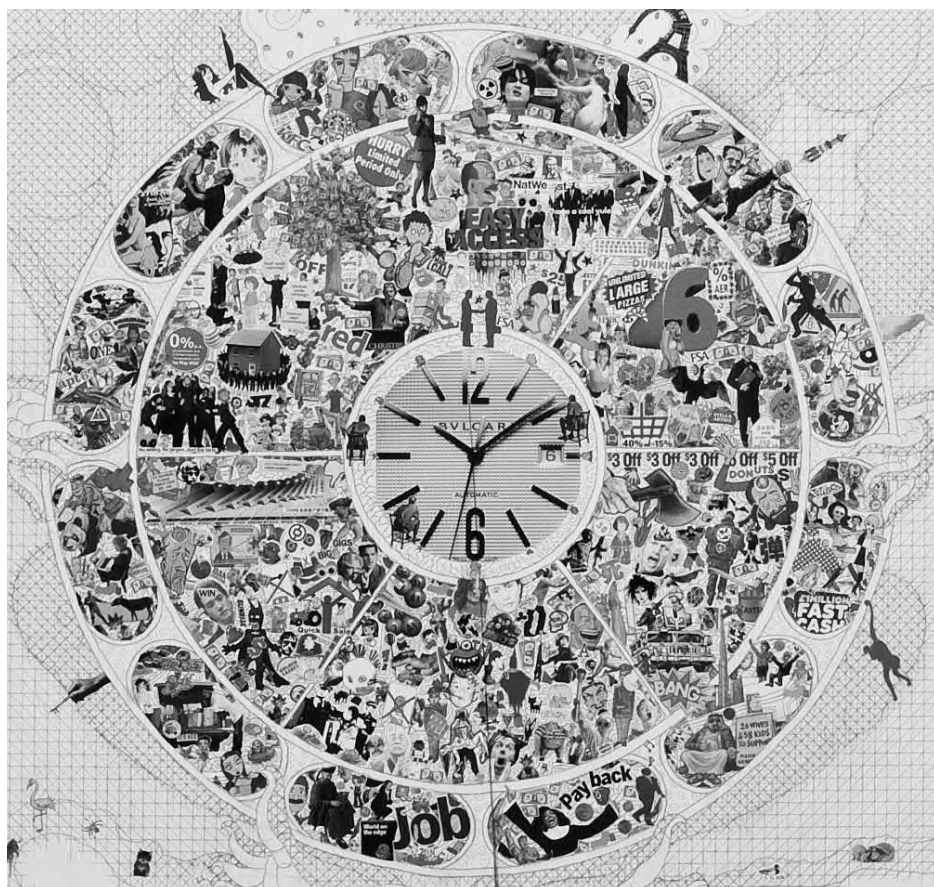
5. kép: Gonkar Gyaco, *Fekvő Buddha: Peking–Tibet kapcsolat-mutató*.

Ceruza, tinta, nyomatok, ragasztócímkék papíron, 2009.

ban emlékeztet a húszas évek avantgárd kollázs-technikájára. Míg a 2004-ben készített Disney-plusnál az üres Buddha-alakra mintegy Márának, a Gonosznak a hadaként rohannak rá a nyugati kultúrát jelképező rajzfilm- és képregény-figurák, addig a Korunk Buddhája című, 2008-as képén nemcsak hogy teljesen kitöltik Buddha testét, hanem belőle árad ki a nyugati civilizáció minden vívmánya.

Gyaco 2009-ben az első tibetiként kapott meghívást a Velencei Biennáléra. *Világok készítése* címmel összeállított munkái nem csupán a nyugati világról való elképzeléseit, hanem saját, elhagyott világának helyzetét is tükrözik. Többek között itt mutatta be a főművének tekinthető *Fekvő Buddha: Peking–Tibet kapcsolat-mutató* című munkáját. (5. kép) A hat méter hosszú grafika egy fekvő Buddha-alakot ábrázol az ún. Parinirvána Buddha, azaz a haldokló Buddha pózában. A fekvő test alakja egy vonatot is szimbolizál (nem véletlen, hogy a mű egy másik változatának címe *Fekvő Buddha: Sanghai–Lhasza expressz*), mivel az utóbbi időszak egyik legtöbb tiltakozást kiváltó eseménye a 2006-ban elkészült, Tibetet Qinghai-jal összekötő, majdnem 2000 km hosszú vasútvonal, melyen keresztül naponta több ezer ember áramlik Tibetbe. A testen grafikon húzódik végig, mely Tibet és Kína 1951-től 2009-ig tartó kapcsolatát tekinti át, képregény-szerű kommentárok kíséretében. Ugyan a Parinirvána Buddha alakja a buddhisták számára azt jelenti, hogy Buddha eltávozott az újjászületések körforgásából, a szamszárából és elérte a nirvánát, ám ebben az esetben arra is utal, hogy az utóbbi fél évszázadban elszenvedett behatások nyomán a tibetiek számára nem maradt más lehetőség, mint a folyamatos pusztulás.

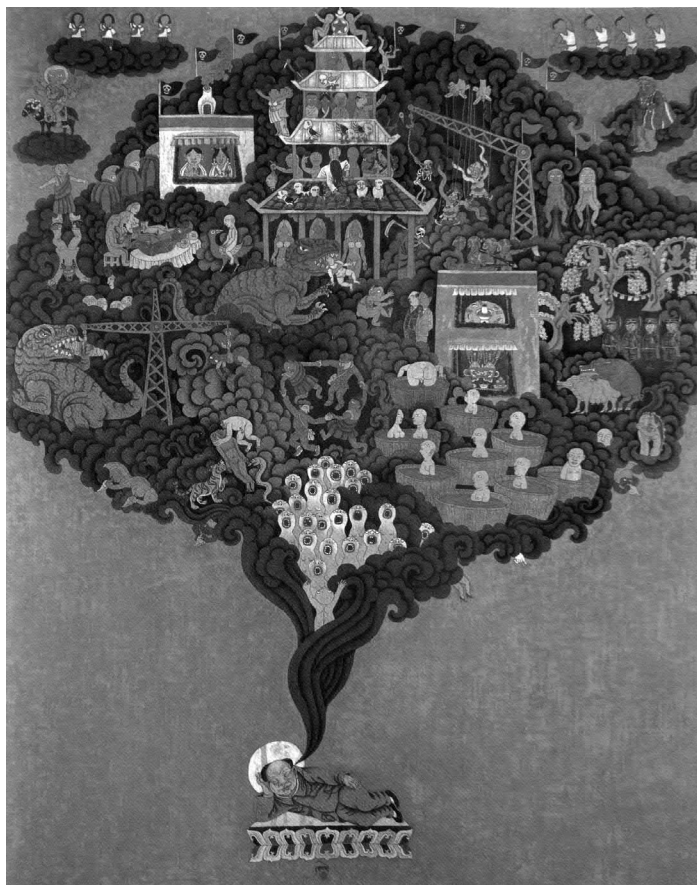
A Gyaco által megkezdett munkafolyamat a 2010-ben létrehozott *A modern élet kereke* című művében is összegződött, mely az Életerék újfajta kifejezése. (6. kép) A kerékagyban, a Három Méreg helyén egy BULGARI óra látható, melynek környezete ugyan a hat létbirodalom és a tizenkettes láncolat struktúráját formázza, ám a létbirodalmak lakóit és a láncolat tagjait a mai világot megjelenítő rajzfilmfigurák, szuperhősök, főként pedig hirdetések, magazinreklámok váltják fel. Nem véletlen, hogy a büszke és hedonista istenek világában a legjobban kivehető felirat: Easy Access. Az sem, hogy az istenek és a féltékeny fél-



6. kép: Gonkar Gyaco, *A modern élet kereke*. (részlet) Ceruza és ragasztócímkek papíron, 2010.

istenek világát elválasztó Kivánságteljesítő fa helyén egy pénzfa áll, s emberi világának legfőbb reklámjai: „Unlimited large pizzas”, az angol font jele, vagy a meztelen női test, a préták világában pedig úgy látszik, éppen Off-day van. A Kereket itt is a Halál Ura tartja, körben rovarok, pandák és kacsák vándorolnak, s mindenki a másikat próbálja elkapni. A kép jobb alsó szélén egy műgyűjtő a hamleti kérdést feszegeti: „Jó művészet vagy rossz művészet? Ez itt a kérdés!”

Kevésbé filozofikus a Gendün-csoport kiemelkedő művésze, a fiatalabb generációhoz tartozó, nemzetközileg is elismert Gade (tib.: *dGa' bde*, Lhasza, 1971), aki az első kínai hadsereggel Tibetbe bevonuló kínai katona-apa és tibeti anya gyermeke. A hagyományos tibeti művészetre utaló szimbólumaival egy változó országot tükröztet: a régi buddhista falképeket vagy könyvlapokat ábrázoló festményein már a mai világ életképei jelennek meg. Gade kínai festészetet és művészettörténetet tanult Pekingben, majd amikor visszatért Lhaszába, tibeti festészeti technikákat is kezdett használni. Bár nagyon erős hatással van



7. kép: *Az Atya rémálma*. Vegyes technika vásznon, 2007.

rá a hagyományos művészet, mégis egy saját Tibetet fest, ahol felnőtt. 2006-os jellemző nyilatkozata szerint: „Az én generációm együtt nőtt fel a thangka-festészettel, a harcművészettel, a hollywoodi filmekkel, a Miki egérrel, Charlie Chaplinnel, a rock 'n' rollal és a McDonaldsokkal. Mi még nem tudjuk, hol találjuk meg szellemi hazánkat: New Yorkban, Pekingben vagy Lhaszában. Farmert és trikót hordunk, és csak akkor beszélünk a buddhizmusról, amikor sört (Budweiser) iszunk. (...) Úgy ábrázolom Tibetet, mint az átmenet társadalmát, amely külső kulturális hatásokat kapott és hatalmas változásokon ment keresztül. Egy olyan Tibetet, melyet a jelenlegi realitások alakítottak ki és a világ többi részéhez tartozik.”¹⁰

2008-ban rendezte meg első, *Gombafelhő* című kiállítását, melynek fő darabja *Az Atya rémálma* című munkája. (7. kép) Alul, egy lótusztrónon a Parinirvána Buddha pózában fekvő Nagy Kormányos, Mao elnök fejéből nő

¹⁰ *Visions from Tibet: A Brief Survey of Contemporary Painting*. London, 2006, 17.



8. kép: Gade, *Denevérember buddha az Öt új buddha közül*. Vegyes technika vásznon, 2008.

ki az a gombafelhő, mely tulajdonképpen az Életkerék létvilágait jeleníti meg. Gade egy olyan tibeti „robbanást” mutat be, amely túlbujánszik ugyan a kommunista elvárásokon, de nem kínál semmilyen kiutat. Megtalálható itt az istenek vöröscsillagos palotája, a felhőkön úttörőként utazgató félistenek, egy kalózzászlóval díszített tibeti ház, ahová szerzetesek igyekeznek, az embereket fel-faló dinók és egyéb állatfajták. Alul a pokol világa, a vérral töltött dézsákban fürdőzőkkel, s azokkal, akiket végleg elnyel a felhő.

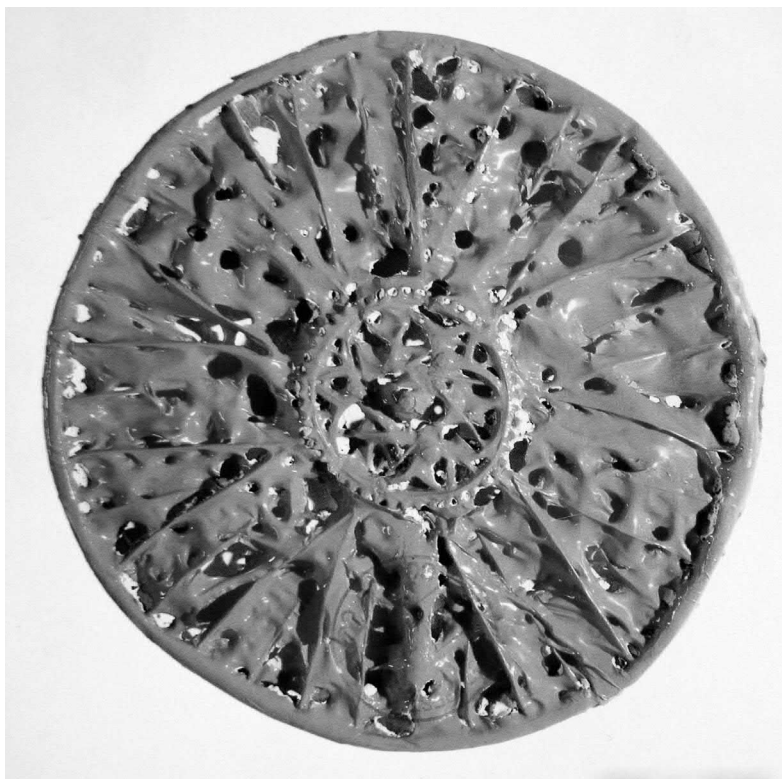
A kiállításon Gade egy új panteont is bemutatott, az alapvető buddhista ötösségek elvét megtestesítő öt Tathágata buddha csoportjának (tib. *rigs lnga*) megfelelő Öt új buddha képét. Ezek: a Denevérember buddha (8. kép), Ronald Mcdonald buddha, Mao buddha, Mikieger buddha, Pókember buddha. A képeket a 11–14. századi, nepáli mesterek által Közép-Tibetben alkotott festmények



9. kép: Gade, *Tájkép No. 3*. Vegyes technika vásznon, 2011..

stílusában festette meg (a falképekre becsurgó víz imitációjával együtt), s megtartja a klasszikus kompozíciót is, ahol a lótusztrónon ülő Buddha mellett két bódhiszattva áll, de az alakokat a mai szuperhősökkel, az attribútumokat a mai kellékekkel aktualizálja. Az Amitájusz buddha pózában ülő Ronald Mcdonald például a hosszú életet jelképező váza (tib. *tshe bum*) helyén egy hamburgert tart a kezeiben...

Világképét 2012-ben létrehozott tájképe összegzi, mely lényegében egy horizontálisan elrendezett, bekamerázott tájat mutat, melyből a Méru Világhegy emelkedik ki. (9. kép) Rajta arctalan, vörös zászlós kiváogat-lények igyekeznek a csúcs felé, ahol pom-pom lányokra emlékeztető alakok várják a győzteseket, az égből pedig titokzatos kezek marionettfigurákat mozgatnak. A hegy alatt egy vörös könyvet szorongató gépszörny fölött Mao-zubbonyos szónok rikácsol.



10. kép: Keszang Lamdark, *Biciklikerek*. Olvasztott műanyag, 2007.

Bár a legkülönbözőbb világok keverednek össze ezen a képen, világosan megtalálhatók rajta az Életkerékre vonatkozó utalások is: a Méru hegy körül repülőgépen utazó istenekre nyilazó félistenek, a Gieger figuráira emlékeztető állatszörnyek, melyekkel valószínűleg az éhező szellemek, a préták világára utal, de látható itt Tintin, egy szellem a Chichiro című japán rajzfilmből, szerzetesek, katonák, rendőrök, ufók, főként pedig a Gade-kozmosz kulcsfigurái: az új buddhák.

A Gendün Csöpel Egyesület legkorábbi generációjával egyidős Keszang Lamdark (tib.: *sKal bzang lam brag*, 1963, Dharamsala), aki teljesen más utat járt be, mint Tibetben élő vagy emigrált pályatársai. A kelet-tibeti rinpocse fiaként, az indiai emigrációban született művész ugyanis Svájcban, svájci nevelőszülőknél nőtt fel. Először belsőépítészettel foglalkozott, majd a híres New York-i Parson's Divattervező Iskolában tanult, hogy végül a Columbia Egyetem vizuális szakát végezze el. Bár erőteljesen használja a buddhista jelképiség elemeit, formanyelve és anyaghasználata már minden, az előbbiekre jellemző kötöttségtől mentes. Ilyen volt a 2008-ban *Műanyag karma* című kiállításán bemutatott *Biciklikerek* című tárgy, mely a hagyományos Életkerékre is utal. (10. kép) Első látásra Lamdark munkáját leginkább úgy értelmezhetnénk, mint



11. kép: Kesang Lamdark, *Doboz kék kézben*. Fém, műanyag, 2006

a dadaista főművek egyikének ironikus változatát. Csakhogy elkészítése óta Marcel Duchamp műve – akinek munkásságát egyébként sokan kötik a buddhizmushoz – maga is lényeges jelentésváltozásokon ment át. Az első ready-made, azaz önkényesen műalkotássá nyilvánított használati tárgy, egy fa székre felszerelt valódi biciklikerek volt, amely valóságos forradalmat indított el a képzőművészeti gondolkodásban, s Duchamp minden szakralitást, sőt, művészi kreativitást nélkülöző tárgya éppen hogy kultikussá vált a múzeum falai között. A találemény és kreatív utókor kutatásai szerint a *Biciklikerek* példának okáért megjeleníti a nem-anyagi transzmutációját a megjelenő anyagiba, mintegy összefoglalva Duchamp alkímiáról és a negyedik dimenzióról vallott nézeteit.¹¹

Lamdark viszont nem mást tesz, mint lehántja Duchamp művéről az azóta rárakódott rétegeket: egy használati eszköz, amely valamikor felrobbantotta a műalkotás konvencionális fogalmát, és számos, tőle független spekulációra adott alkalmat, most éppenséggel a használhatatlanságot fejezi ki. Különösen drámai benne, hogy míg Duchamp-nál praktikusán a forgást jeleníti meg, addig

¹¹ *The Spiritual in Art: Abstract Painting 1890 – 1985*. Ed. by Maurice Tuchman. New York, 1995, 261–262.

Lamdark rózsaszín műanyagba dermedt, jól láthatóan nyolcast kapott kereke a leállást, mozdulatlanságot sugallja. És ha kiállítása címének megfelelően mind ezt az Életkerékre vonatkoztatjuk, akkor nagyon is kézenfekvő a következtetés: a kultúrák ilyenén találkozásából létrejött műtárgy már nem csak az egyik vagy a másik világ jelképe, hanem maga a működésképtelen, globalizált világ.

Lamdark vegyes technikával készült művein belül fontos helyet foglalnak el a sörös- és egyéb konzerves dobozok aljából kialakított művek, melyek utóbb a tibeti vallási kultúra kelléktárának radikális újraértelmezésévé váltak. Még 2006-ban készítette el *Doboz két kézben* című munkáját, mely egy sajátos világ kialakításának kezdete volt. (11. kép) Az imára kulcsolódó kezekben egy vér-vörös csészealj pihen, az ujjak pedig egy felnyitott sörös dobozt tartanak, melynek alja át van lyuggatva. Ha közelebbről tekintenénk a doboz univerzumába, akkor a lyukakon átszűrődő fény egy maszturbáló hölgy körvonalait rajzolná ki. A szituációt sokféleképpen lehet értelmezni: egyszerre szól pornográfiáról, áhítatról és sebzettségről, mindenesetre hatásosan összegződik benne Lamdark egyszerre spirituális és materiális látásmódja. (Véleményem szerint a mű némileg Duchamp befalazott, csak kukucsálva megtekinthető, *Adva van* című utolsó művére is utal.) Az átlukasztott sörös és egyéb dobozok pedig Lamdark állandó ihlető forrásaivá válnak a 2006-ot követő időszakban. Amúgy az átlukasztáshoz egy gyermekkori történet kapcsolódik, mely fordulópontot jelentett életében: Svájcban egyszer megbetegedett, ami arcidegbénulással is járt. Az ottani orvosok nem tudtak rajta segíteni. Ekkor elhívtak egy tibeti orvost, aki a megfelelő helyen átszúrta Lamdark arcát, és a bénulás megszűnt. Ettől kezdve érdeklődött komolyabban a hagyományos tibeti kultúra, s mint az művein nyomon követhető, a lyukasztás iránt.¹² Ez a technika nemcsak a lepkeszárnyakkal felszerelt, rósejbnis doboz alján vergődő Buddha realizálásában jelenik meg, hanem az ilyen szituációról készült fényképeken is, amelyek hangsúlyozzák egy haragvó istenség ikonográfiai sajátosságait. A vérben forgó szemek, lángoló szemöldökök, vicsorgó agyarak, fenyegető hatását itt a lyukakon átszűrődő fénynek a dobozban való tükröződésével teszi hangsúlyossá. (12. kép)

Az utóbbi években a fenti hatásmechanizmusból kiindulva, besötétített, átluggatott plexiüvegeket kezdett használni, melyeket hátulról világít meg. Ezeken a buddhizmust megjelenítő motívumokat alkalmaz, s többek között használja a mandala szimbolikáját is. Lamdark egy 2009-es, *Tantrikus mandala* című művében az átluggatott felületen a középen látható mandala körül mintha a buddhista nyolcküllős Tankerék átértelmezett változatában forognának körbe-körbe a Lamdark-féle teremtés lényei: az istenségek, emberek, állatok, melyek helyenként szexuális kapcsolatba is kerülhetnek egymással. 2011-ben készült hasonló műve, a *Mao Mushi Mandala* egyrészt politikai, másrészt pornografikus elemekkel sokkol. (13. kép) A kitért női testek körforgásában a mandala

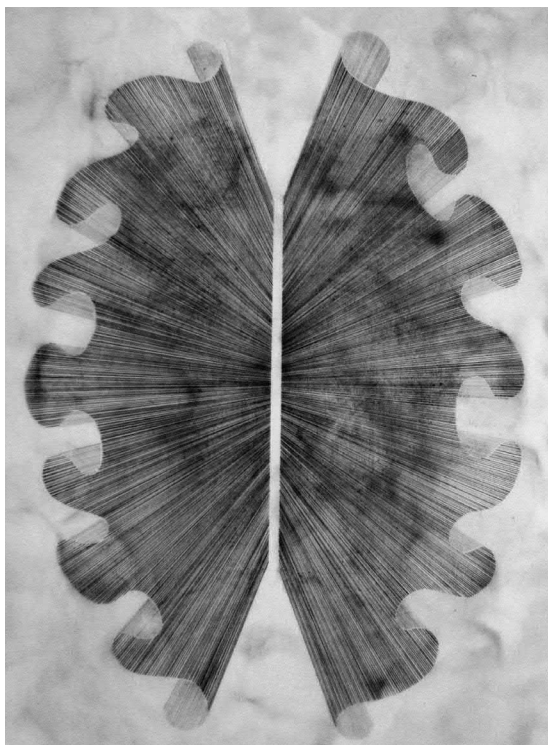
¹² *Generation in Exile – Exploring New Tibetan Identities*. Hong Kong, 2011, 20.



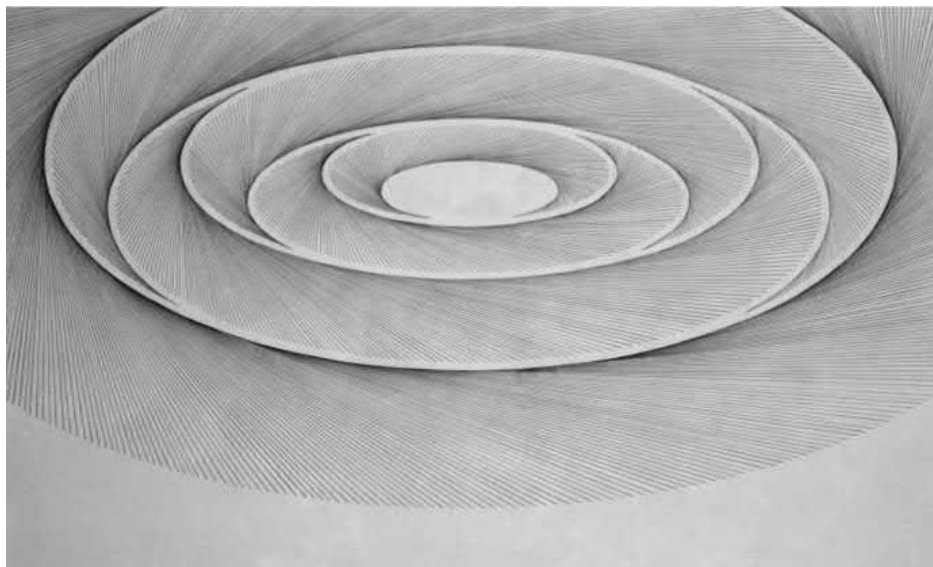
12. kép: Keszang Lamdark, *Szörnyeteg*. Nyomat papíron, 2007.



13. kép: Keszang Lamdark, *Mao Muschi Mandala*. Plexiüveg, led világítás, fa, 2010.



14. kép: Palden Weinreb, *Teremtés*. Grafit és enkauszika papíron, 2008.



15. kép: Palden Weinreb, *Burok (folyamatos áramlás)*. Grafit és enkauszika papíron, 2011.

közepén, ahol eredetileg a főistenség helyezkedik el, egy koponyában Kína négy vezető politikusának (Mao Zedongtól Hu Jintaoig) arcképe átható. Ez nemcsak az Életkereket fenntartó Halál Urára, hanem a körforgást mozgató vágyra (tib.: *'dod chags*) is utal, másrészt figyelmeztet arra a tényre, hogy a leghatalmasabb kínai vezetők nemcsak a körforgást fenntartó vágnak, hanem a múlandóságnak is ki vannak téve. S hogy mi a véleménye Lamdarknak a politikai realitásokról, azt jól mutatja egy másik képén a szappanbuborék gömbjében lebegő Potala palotára mutató Dalai Láma.

Palden Weinreb 1982-ben született New Yorkban, tibeti anya és amerikai apa gyermekeként, s a New York-i Skidmore College-ban végzett 2004-ben. Elvont munkáit a tibeti buddhizmus gyakorlata hatja át, amennyiben munka közben folyamatosan a szent szövegeket és mantrákat recitálja. Úgy gondolja, hogy azok a vonalak, melyeket ebben az ihletett állapotban a papíron meghúsz, egyfajta meditatív állapotot fejeznek ki.

2010-ben rendezte meg első önálló kiállítását *Ez a világ lapos* címmel. Enkausztikus és grafikai eljárással készített munkái a két- és három dimenzió közötti átmenettel játszanak. Bár művei egyfajta minimalista hatást tükröznek, sajátos látásmódja alapvetően elválasztja olyan, a teret pusztán illuzórikusan felfogó nyugati előzményeitől, mint Sol LeWitt, Agnes Martin vagy Nasreen Mohamedi munkái. Weinreb rajzai leginkább úgy foghatók fel, mint egy sajátos teremtés imitációja, ahol a sík folytonosan ki- és visszaáramlik a térbe. (14. kép) Ez a gyakorlat azonban nemcsak a „valóságos” világ megkérdőjelezéséig vezette el a művészt, hanem ahhoz is, hogy megpróbálja a külszín mögöttes tartalmát kifejezni. Értelmezésében a „Körforgás”, a szamszára gondolata az újjászületések ciklusára vonatkozó „áramlást” jelent, folyamatos mozgást a létezés különböző állapotai között. Weinreb szerint csak akkor törik meg ez a ciklus, amikor valaki képes megszabadítani magát az érzelmekhez, vágyhoz és egóhoz való ragaszkodástól, vagyis az Életkerék közepén található Három Méregtől.¹³ (15. kép)

A buddhizmus alapvető világnézete abban, az Életkeréken megjelenő tanításban is kifejeződik, hogy a jelenség-világ elemei, a dharmák összetett, folyamatos okozati összefüggésben vannak jelen. Maga az újjászületésekben való hit sem más, mint ennek az összefüggésnek a folyamata, melynek felismerése teszi csak lehetővé az újjászületések megállítását. A modern világ azonban láthatóan jól érzi magát ebben a folyamatban. A hagyományba és a globalitásba egyezsersmind beleszületett tibeti művészek alapvetően ezt a kettősséget próbálják meg kifejezni. Ez a kettősség azonban nem lehet konfliktusoktól mentes: hol a hagyomány változatlansága, hol pedig az azt szétromboló, folytonosan változó külvilág kerekedik felül. Nagy kérdés, hogy a tibeti kortárs művészet miféle egyensúly kialakítására képes a kettő között. S ha már a címben a Körforgás

¹³ *Generation in Exile*, i. m., 13–15.



16. kép: Ang Cerin Serpa, *Elmozdításod*. Akrilfesték és platina, fán, 2011.

átforgatásáról beszéltünk, nem nélkülözhetjük a tibeti művészek ugyancsak fiatal korosztályába tartozó, Nepálban született Ang Cerin Serpa 2011-ben készült munkáját, melyen az Életkereket megragadó Halál Urának mancsaiba a Kerék helyett egyenesen a legkülönbözőbb ikonikus emblémákkal ellátott Rubik kockát helyezett. (16. kép) Jóllehet ezeknek a ki- és átforgathatási lehetőségeknek variációi nem látszanak túlságosan biztatónak sem a jelen, sem a jövő számára.

Roll over of the cyclic existence: The view of the world in the 20th century and contemporary Tibetan art

Béla KELÉNYI

The ancient Buddhist scholars have described the universe as the three realms of Desire, Form and Formlessness. One of these, the Realm of Desire was expressed by the well-known Wheel of Life, which belongs to the oldest types of Buddhist images. In it the beings are continuously reborn in the six realms of cyclic existence (*saṃsāra*) as the result of their actions or karma.

In Tibet the disruption of the traditional world and the assertion for a new knowledge was reflected for the first time in the tragic oeuvre of the Tibetan “mad monk”, scientist, philosopher, traveler, painter, literary scholar, poet, and translator Gendun Chopel (*dGe 'dun chos 'phel*, 1903–1951) in the first half of the 20th century. In 1935, in Kalimpong (West Bengal) he painted a rather unusual interpretation of the Wheel of Life on the entrance of the newly built Tharpa Choling Monastery. He also published articles here, and in 1938 he informed his fellow-countrymen that according to Western science the Earth is round.

In 2003 a new generation of young Tibetan and Chinese artists began to work together in Lhasa. A new artistic group, the Gedun Choephel Artists' Guild was created for the birth centenary of Gendun Chopel. Although they mostly used the elements of traditional Tibetan art (e.g. the Wheel of Life), most of them were affected by American pop art. In this study four contemporary Tibetan artists (Gonkar Gyatso, Gade, Kelsang Lamdark, Palden Weinreb) are introduced. While they are quite different from each other, the reference to the new world view is strongly evident in their oeuvre. On the one hand they emphatically used the elements of Buddhist symbolism, but on the other their idiom and materials are free from any limits which are the characteristics of the former. However, this duality can not be free from conflicts: sometimes the unchanged tradition, sometimes the ever-changing outside world will overcome. The big question is how contemporary Tibetan art can find a balance between them.

MISCELLANEA

Csorba György

„Köszöntse Vámbéryt, ha ott van”. Vámbéry Ármin, az 1848–1849-es események és a negyvennyolcas emigráció

Rövid dolgozatomban Vámbéry Ármin életének két szakaszával kívánok foglalkozni. Elsőként Vámbéry 1848–1849-es emlékeinek történeti háttérét és hatását tekintem át, majd pályájának első konstantinápolyi és londoni időszakát vizsgálom meg. Első pillantásra a két kérdéskör között semmiféle összefüggés nem található, valójában azonban láthatjuk majd, hogy maguk az 1848-as forradalmi események tudják összekapcsolni a témákat.

Vámbéry Ármin és 1848–1849

A szakirodalomban is nagy hangsúlyt kap az tény, hogy az 1848–1849-es magyar forradalom és szabadságharc szemtanújaként lett Vámbéry magyar hazafi és a saját bevallása szerint is ide vezethető vissza ruszsofóbiája. Igazán azonban soha nem részletezték, hogy Vámbéry pontosan milyen korabeli eseményeket, személyeket említ a *Küzdelmeimben*.

Művében Vámbéry már a reformkori országgyűlésekről is röviden megemlékezett, mikor is pozsonyi diákként néha a karzaton követte a vitákat, és hallgatta többek között Kossuth Lajost. Nagy hatással voltak rá az 1848. évi márciusi napok, amikor 17-én Bécsből hazaérkezett a magyar küldöttség. Beszámolt lelkes fogadtatásukról, amely őt is magával ragadta, s végighallgatta Kossuthnak a Zöldfa vendéglő erkélyéről mondott híres beszédét is: „Megjöttünk Bécs falai közül, hol az abszolutizmusnak századokon keresztül tartogatott rendszere összedőlt...”¹ Később egy véletlen folytán ismét alkalma nyílt Kossuthot meghallgatnia. 1848. november 6-án, amikor toborzó körútja során Kossuth a Dunaszerdahelyhez közeli Vásárútra érkezett, Vámbéry is a községben tartózkodott. Így alkalma nyílt arra, hogy a kocsmá előtt felállított hordóról szónokló Kossuthot meghallgassa. „Szavaira leírhatatlan rivalgás támadt a népben. Öreg emberek és fiatal legények – szinte gyermekek még – odahagyták szüleiket és

¹ Vámbéry Ármin, *Küzdelmeim*. Dunaszerdahely, 2001, 52–54. Kossuth beszédének teljes szövegét ld. Kossuth Lajos, *Írások és beszédek 1848–1849-ből*. Sajtó alá rendezte Katona Tamás. Budapest, 1987, 33–39.

kaszával, villával fölfegyverkezve, követték Kossuthot: és elindult a népfölkelők tömege Bécs felé. Kimeríthetetlen korszaka volt ez a lelkesedésnek.”²

Ezt követően megrázó élményeit tárja elénk: hosszabban írt a pozsonyi pogromról. Pozsonyban 1848. március 19–21-én robbantak ki először antiszemita zavargások, amelyet fegyveres erővel kellett lecsillapítani, de Vámbéry kétség kívül a hírhedt és nagyobb méretű április 23–25-i eseményekre emlékezett itt vissza. Az atrocitások állítólag azért törtek ki, mert a zsidók a lakónegyedükön kívüli boltokat is nyitva tartották húsvétkor. 23-án több száz felfegyverzett meszterinas katonás rendben megindult a zsidónegyed felé. Hamarosan mások is csatlakoztak hozzájuk, majd fosztogatni kezdtek, és végül csak a sorkatonaság tudott némi rendet teremteni. Másnap reggel kezdődött az igazi tombolás. A rombolást, fosztogatást és bántalmazást ismét csak a sorkatonaság tudta megállítani. 25-én a csőcselék gettó elleni támadását a polgárőrség verte vissza. Az áldozatok pontos számát nem ismerjük, de az események méretét jól mutatja, hogy a sajtó szerint 2–300 főt vettek őrizetbe. A kormány által elrendelt vizsgálat során azonban sem a felbujtókat, sem pedig a főkolomposokat nem sikerült megtalálni.³ Vámbéry emlékezete szerint „sokáig visszhangzott még e környék az üldözött, megrabolt és megkínzott zsidók siránkozásától és jajveszékélésétől – és Pozsony város hangyaszorgalmú, dolgos zsidó népe martalékául esett a nyomornak és a kétségbeesésnek. A közös bánat ezernyi gondja természetesen engem is gyöngédtelen kézzel vert föl látszatos boldogságom csalóka álmaiból.”⁴

Vámbéryt különösen megrázták a magyar forradalmárok kivégzései Pozsonyban, amelyek Haynau tábornak 1849. május 30-i főparancsnoki ki-nevezésével vették kezdetüket. 1849. június 5-én hajnali négykor végignézte Mednyánszky László (1819–1849) őrnagy és Gruber Fülöp (1820–1849) tüzér hadnagy kivégzését, akik Lipótvár 1849. február 2-i feladásakor kerültek az osztrákok kezére. A hadbíróság azért ítélte halálra őket, mert ellenezték a kapitulációt. Vámbéry leírta, ahogy a fiatal tiszték „kart karba öltve, tréfálkozva mentek a vesztőhelyre és a mikor láttam, hogy a kamarilla nyomorult pribékjei hogyan bánnak a vértanúk tetemével, hogyan lóbázzák a bitón függőket lábaiknál fogva, a bosszú sajátos érzete ragadott meg, szitkokat szórtam a horvát

² Vámbéry, *i. m.*, 55. A kérdéses napot a Hermann Róbert által összeállított Kossuth-itinerárium alapján határoztuk meg. Hermann Róbert, *Kossuth hadserege, Kossuth fővezérei*, Budapest, 2007, 376.

³ Az eseményekre ld. Einhorn Ignác (Horn Ede), *A forradalom és a zsidók Magyarországon*. Az utószókat írta: Fenyő István és Miskolczy Ambrus. Budapest, 2000, 112–116; Miskolczy Ambrus, Zsidóüldözés Pozsonyban 1848. április 23–24-én. In: *Magyarhontól az Újvilágig. Emlékkönyv Urbán Aladár ötvenéves tanári jubileumára*. Szerk. Erdődy Gábor–Hermann Róbert. Budapest, 2002, 227–248; Hermann Róbert, *Antiszemita zavargások, atrocitások, pogromok 1848–1849*. http://konfliktuskutato.hu/index.php?option=com_content&view=article&id=134:antiszemita-zavargasok-atrocitasok-pogromok-1848-1849-&catid=16:esetek. (Letöltés: 2013. augusztus 14.)

⁴ Vámbéry, *i. m.*, 54.

katonákra és pórul járok, ha még jókor kereket nem oldok.”⁵ De ugyanúgy megírta Rázga Pál (1798–1849) evangélikus lelkész 1849. június 18-i hajnali kivégzése is, akit beszédeiért és agitációiért ítéltek halálra. „A mai nemzedék politikai tekintetéből fátyolt vetett e rémes eseményekre, de ez a fátyol sohasem takarhatja el a borzalmas körvonalakat, mert a szemtanút mindenha iszonyat fogja eltölteni, ha reájuk emlékezik.”⁶

A megtépázott erejű és tekintélyű osztrák csapatok támogatására 1849. június 3–4-én érkezett meg Panyutyin orosz altábornagy 12 ezer fős hadosztályával Pozsonyba, amelyről így ír Vámbéry: „Pozsonyi diákkoromat kép zárja be 1849-ből. Vagy tizenötezer muszka vonult át a városon.” Bevallása szerint ekortól kezd kikristályosodni politikai nézeteinek egyik alapja: „Mi fiúk – csallóközi magyar gyerekek voltunk valamennyien – az út mellől néztük jöttüket s a lelkünk megtelt keserűséggel. Azt hiszem, abban az órában szállt le szívemre az az olthatatlan gyűlölet, mely a legelszántabb oroszellenes írók egyikévé tett az angol publicisztikában immár negyven hosszú esztendő óta.”⁷

A magyar őstörténethez való vonzódása is érdekes módon 1849-hez kötődik. „A magyar nép őstörténetének búvárlására kora ifjúságomban nyertem az első ösztönzést. 1849-et írtak. Komárom kapitulált. Sűrűn szállingóztak haza mifelénk, Dunaszerdahely felé, a Csallóközön át a várból fegyvertelenül útnak eresztett bús honvédek. Kukoricatörés ideje volt, – úgy emlékszem reá, mint ha ma történt volna. Mi gyermekek künn voltunk az öreg Orosz Józsi bácsi földjén, Kistejeden és kukoricát sütöttünk. Velünk ült a körben a gazda is: szép öreg magyar ember, a hosszú haja fésűvel volt összetűzve a feje búbján. Egy rongyos ruhájú honvéd jött felénk az ismert irányból. Meglátszott rajta, hogy nagyon elfáradt és éhezik. Megkínáltuk kenyérrel és sült kukoricával. Leült hozzánk a tűz mellé. A mikor már jóllakott egy kissé, megeredt ajkáról a szó. A szemünk ott csüggött ajkán és mellünket megmegrázta a zokogás, midőn elmondotta a vár elestének és a maga viszontagságainak szomorú történetét. Hogy a németek hogyan köpdöstek a magyar honvéd szemébe, hogyan ütötték, lökdösték a hősokeket. Mikor vége volt az elbeszélésnek, megszólalt az öreg Orosz Józsi is. Megsimította kezével hosszú haját, megigazította benne a fésűt és valami különös reménykedés csendült meg szavában: – Ne féljete! Majd eljönnek Ázsiából az ősi magyarok! – mondotta, és lelkén bizonyára az a régi néphit rezgett keresztül, mely ősidőktől fogva hiszi szent bizalommal, hogy rajt bocsátanak ismét az

⁵ Uo. A vértanúkra: Bona Gábor, *Tábornokok és törzstisztek az 1848/49. évi szabadságharcban*. Harmadik átdolgozott, javított kiadás, Budapest, 2000, 503–504; Uő, *Századosok az 1848/49. évi szabadságharcban*. I. Budapest, 2008, 397; Hermann Róbert, Gruber Fülöp. In: *Vértanúk könyve. A magyar forradalom és szabadságharc mártírjai 1848–1854*. Szerk. Hermann Róbert. Budapest, 2007, 157–163; Hajagos József, Mednyánszky László. In: *Vértanúk könyve*, 164–168.

⁶ Vámbéry, i. m., 55. A lelkész életrajzára ld. Zakar Péter, Rázga Pál. In: *Vértanúk könyve*, 172–175.

⁷ Vámbéry, i. m., 56.

ázsiai őshazában élő testvérek, ha végső veszedelem fenyegeti a magyar népet. Tehát vannak ősi magyarok, gondoltam, és ettől az érzéstől azóta sem tudtam megszabadulni.”⁸

Láthatjuk, hogy a *Küzdelmeimben* felbukkanó negyvennyolcas események tényeit felsorakoztatva, egyértelműen igazolható, hogyha Vámbéry emlékezete néhol pontatlan is erről az időről, megkérdőjelezhetetlenül szemtanúja volt a történéseknek. Egyértelműn kiderül az is, hogy Vámbéryre az 1848-as szabadságharc pozsonyi eseményei mély és meghatározó hatással voltak: ettől fogva eredeteti ő maga is oroszellenességét – de érdekes módon sehol sem olvashatunk osztrákellenességétől, nem elfeledve, hogy a Monarchia idején írja könyvét –, ekkor alakul ki hazafisága és erősödik meg a magyar őstörténeti érdeklődése is.

Vámbéry és az 1848-as emigránsok

A tanulmány második felében karrierjének indulását vizsgáljuk meg, s meglepő módon kapcsolatot találva/teremtve ezzel 1848–1849-cel. Egy ember társadalmi és tudományos elismertségéhez a tehetségen túl több dolog szükséges: rengeteg szorgalom, a sokszor szemérmesen elhallgatott anyagi háttér és nem utolsósorban erős kapcsolati tőke, azaz olyan emberek ismeretsége, akik megfelelő helyen, megfelelő időben találhatók, információt adnak, segítenek és támogatnak, Vámbéry nyelvtehetségéhez kétség sem férhet, s a *Küzdelmeimből* kiviláglik, hogy annál csak szorgalma volt nagyobb. Rendkívül szegény környezetből emelkedett fel, és első konstantinápolyi, illetve keleti útja rendkívül nyomorúságosan telt, igaz nem is oly soká ezek hozták meg számára a világhírt, az elismertséget és a jólétet. Írásomban az utolsó feltétellel, a kapcsolati tőkével, vagy más kifejezéssel, Vámbéry kapcsolati hálójával kívánok foglalkozni. Kik voltak, akik első konstantinápolyi tartózkodása alatt segítettek az akkor még gyakorlatilag ismertetlen szegény, sánta embert? Kikkel ismerkedett meg az ott élő magyar emigránsok és törökök közül, akik bármilyen módon hozzájárulhattak későbbi pályafutásának alakulásához? Kik voltak barátai és befolyásos pártfogói a török fővárosban, akiknek köszönhetően később a szultán tanácsadójává is válhatott?

Vámbéry 1857-es első konstantinápolyi megérkezésekor, pénztelenül és kapcsolatok nélkül állt a parton, mikor szinte azonnal belebotlott egy magyar emigránsba, Püspöky Károlyba, aki ráadásul az újságokból már értesült a tudós érkezéséről. Püspöky saját kétes állapotú lakában adott szállást Vámbérynek, majd elvitte őt az emigránsok körében népszerű *Café Flamm de Vienne* nevezetű kávéházba, ahol az ifjú tudós több magyar emigránssal is találkozott. A menekültek kezdetben hidegen és bizalmatlanul fogadták Vámbéryt, mivel akkoriban minden Magyarországról érkezőben osztrák kémeket gyanítottak, de török tudása-

⁸ Vámbéry, *i. m.*, 128–129.

val hamar legyőzte kezdeti tartózkodásukat.⁹ Vámbéry érkezését egyébként így örökítette meg Veress Sándor, a törökországi emigráció krónikása:

„Amilyen nagy úri, feltűnést okozó modorral jött Teleki [Sándor] gróf, épp oly igénytelenül sántikált be hozzám, – tán éppen legelőbb is hozzám – egy kis szegényes hazánkfia, nem ugyan politikai menekült, de Pestről jött, tehát szívesen látott vendég. Az általános, hazánkat érdeklő kérdések és szokásos feleletek után kértem. Van-e valami művészte vagy mestersége, miből remél élélhetni? – Nincs se egyik, sem másik, hanem tudok törökül, remélem, majd kapok valami állomást. Barátom – mondtam, törökre fordítván a beszédet – az ugyan feltűnő dolog ott-hon tanulni meg törökül, de hisz amint látja, az még nem elég, hogy törökül tud, hisz itt mindenki tud, nem úgy, mint Pesten magyarul; de még abból nem élünk meg.

No hiszen – felelé sallangos török nyelven – tudok még azon kívül vagy 10–12 nyelvet jól, tán csak veszik valami hasznomat.”¹⁰

Püspöky hamarosan elszegődött hajószakácsnak, így Vámbérynek három nap után új szállás után kellett néznie. Ekkor az eredetileg az emigránsok összefogására és segítésére létrejött, de már felbomlóban lévő Magyar Egylet titkára, Freckay megengedte neki, hogy a szervezet tanácskozótermében aludjon, de a tudós a hideg éjszakák miatt egy komolyabb szállást keresett.¹¹

Ekkor újabb magyar segített rajta, E. őrnagy, akit az szerencsétlenség ért, „hogy elvesztette a házőrző kutyáját, és mert a felesége nem akart egymagában élni a Hasskői közelében lévő házukban, meghívtak, hogy szálljak hozzájuk és maradjak náluk, míg az őrnagy visszatér szolgálati útjáról és szert tesz új házőrző kutyára. Tehát egy házőrző eb megüresedett helyét voltam elfoglalandó!” Beismerte ugyanakkor, hogy valójában kutyaól helyett egy kényelmes szobát és bőséges reggelit is kapott a „házőrzésért”.¹² A gunyoros hangnem mögött azonban hála és tisztelet állhatott, amelyről egy 1867-es keltezésű levél tudósít. Az E. őrnagy megnevezés ugyanis Eberhardt Károly 48-as honvédtisztet, ekkor oszmán-török őrnagyot és majdani olasz tábornokot rejtette, aki a *Küzdel-meim* kiadásakor még élt, ezért dönthetett szerzőnk személyének elrejtése mellett. A levél lényegében ismeretlen a Vámbéry-kutatás előtt, ezért teljes terjedelemben közöljük:

⁹ Vámbéry, *i. m.*, 96–99.; Csorba György, Az 1848–49-es törökországi magyar emigráció története. *Hadtörténelmi Közlemények* 112/2 (1999) 385. Püspöky szakácsmesterségét a honvéd seregnél is folytatta, csakúgy, mint az oszmán fővárosban. 1861–1864 között az olaszországi magyar légiónál szolgált. A szállások némileg színesebb leírása: Arminius Vámbéry, *The Life and Adventures of Arminius Vámbéry*, New York, [1914], 17–19.

¹⁰ Veress Sándor, *A magyar emigratio a Keleten*. II. Budapest, 1879, 233.

¹¹ Vámbéry, *i. m.*, 99.

¹² Vámbéry, *i. m.*, 99–100.

„Igen tisztelt Tábormok Úr!

Csak a napokban érkeztem haza Londonból és alig képzelheti azon örömet, melyet érzek, midőn igen kedves soraitól meglepeték. Már annyi bizonyos, hogy nagyterjedelmű levelezésemben már régóta hozott a posta oly kellemetes hírt és én valóban sok köszönettel vagyok kegyes megemlékezéseért. Tisztelt Tábormok Úr talán azt hiszi, miszerint én a szép és megérdemelt sorsa fölött nem voltam tudósítva? Dehogynem. Hacsak Olaszországról kérdezősködtem, mindjárt az Ön becses neve ajakamon volt; nem is lett volna szép, ha elfelejtettem volna azon sokoldalú szívességeket, melyeket Tábormok Úr és tisztelt neje velem tettek. Önök által a keleti életbe vezettem és ha hazámnak és a világnak valahára használhatok: az Önök érdeme is leend.

Meg de sokszor jut eszembe a csendes lak: Csecsme Mohollesinde – az első török szállásom, vagy pedig midőn legelőször Husszain Daim Pásához vezetett; az volt oskolámnak kezdete, az a fő fegyver, mellyel magamat későbbben messze és veszedelmes utaimon védhettem.

Ám önagyságának is köszönetem akarom nyilvánítani szívjóságáért, mely előttem örökre felejtethetlenné teszi személyét és mert tudom, hogy örvend szerencsémnek, közölnöm kell, hogy nagyon jó sorsom van. Pesten élek ugyan, de munkálkodásom Európát és Amerikát érdekli. Gazdag nem vagyok, de boldog és megelégedett. Én, ki fiatalságomban szinte inas sorban voltam, ma mindenféle rendjelekkel és kitüntetésekkel teleggatva s emellett annyira otthonos vagyok az egész művelt világban, annyi tisztelettel és szeretettel körülvéve, ahogy azt soha nem hittem volna és bizonyára meg sem érdemlem. Két hónap múlva ismét Angliába megyek és visszatértemkor Olaszországon keresztül hazamegyek. Szeretném tudni, hol találkozhatom szeptember vége táján, mert bizonyosan tiszteletemet teendém, mint alázatos szolgájuk:

Vámbéry Ármin.”¹³

Eberhardt és Vámbéry összeismerkedése is a Flamm-féle kávéházban történt: Guyon Richárd sógora, báró Splényi Béla 1857 januárjában, hetekkel Vámbéry előtt érkezett Konstantinápolyba, s ő is megemlékezett az említett kávéházról, „ahová sok magyar is járt, Eberhardt példának okáért ott mindennapos volt.”¹⁴

A szállásadók után következnek azon személyek, akik valóban nagyon fontos hatással voltak Vámbéry törökországi pályájára. Szilágyi Dánielről és a vele

¹³ Huttkey Lipót, Eberhardt Károly, olasz királyi tábornok. *Világ*, 1923. március 1. A levél kelte: Pest, 1867. május 3. Eberhardt Károlyra ld. Cs. Lengyel Beatrix–Makai Ágnes, Eberhardt Károly életútja és kitüntetései. In: *Folia Historica* XXII. Budapest, 2004, 123–160, illetve legújabban Pete László, *Garibaldi magyar parancsnokai*. Budapest, 2013, 53–64.

¹⁴ *Splény Béla emlékiratai*. II. Budapest, 1984, 316.

való kapcsolatáról már a *Küzdelmeim* megjelenése előtt sokat lehetett tudni. Szilágyi halálát követően Vámbéry nekrológot írt róla, és mindent megtett, hogy kéziratos és könyvhagyatékát a Magyar Tudományos Akadémia könyvtárának megszerezze. Szilágyi jól ismert figurája volt a konstantinápolyi emigrációnak, aki kemény munkával poliglottá képezte magát és sikerült saját könyvesboltot alapítania. Ő azonban nemcsak egyszerű könyvárus volt, hanem szenvedéllyel gyűjtötte a keleti kéziratokat, amelyről említett hagyatéka is tanúskodik. Meggyőződésem, bár bizonyítani nem tudom, hogy Vámbéry számára is több kéziratot és könyvet szerezhetett be vagy kutathatott fel, valamint helyismeretével és kapcsolataival is segíthette az egyébként lényegében vele egykorú fiatal tudóst. Vámbéry egy helyen megjegyzi: „Sziládi [Áron] után én voltam [Szilágyi Dániel] szíves tanácsaira utalva”. Vámbéry oly mértékben elismerte Szilágyi érdemeit, hogy később saját tanítványait is egyenesen hozzá küldte konstantinápolyi útjaik során.¹⁵ Egyikük, Erődi Béla, így emlékezett erre: Vámbéry, Szilády Áron s ő maga is tanult Szilágyitól, mert olyan kiválóan tudott törökül, és „mindnyájan köszönettel tartozunk áldott emlékének.”¹⁶ Apró érdekesség, hogy mikor 1857 őszén Vámbéry állandó kereseti forrásként nyelvtanításból és nevelői munkából próbált megélni, hirdetését a magyar nyelvű *Küzdelmeim* szerint egy perai könyvesboltban függesztette ki. Első, angol nyelvű életrajzi vázlatában valamivel többet árul el a boltról. Itt „Mr. S.”-ként nevezte meg tulajdonosát, amelyben Szilágyi Dánielt véljük azonosítani. A hirdetés olyan sikeresnek bizonyult, hogy hamarosan von Hübsch dán konzul és egy újjgazdag török is jelentkezett nála nyelvtanulás céljából.¹⁷

Bár a konstantinápolyi emigránsok között, az európai közösségben, de még bizonyos oszmán körökben is láthatóan hamar híre ment a nyelvzseni és nyelvtanár fiatalembernek, hitetlen idegenként azonban az oszmán politikai elithez való bebecsátáshoz kiváló ajánlásokra volt szüksége. A kiugrás akkor következett be, mikor Hüszejn Dáim¹⁸ pasánál sikerült házitanítói állást kapnia. Emiatt elhagyta Perát, és egy főként törökök lakta városrészbe költözött, ami elősegítette nyelvi fejlődését és elmélyítette kulturális beágyazódását is. A pasától nyerte egyébként a Resid nevet és az efendi megszólítást is. Innen már fokozatosan egyre magasabb pozícióban álló oszmánok vették igénybe Vámbéry szol-

¹⁵ Vámbéry Ármin, Szilágyi Dániel. *Ország-Világ*, 1885. december 26.; Szilágyi Dánielre és tevékenységére ld. részletesen: Csorba György–Sudár Balázs, Egy magyar antikvárius Isztambulban: Szilágyi Dániel. In: *Függőkert. Orientalisztikai tanulmányok*. Szerk. Csirkés Ferenc Péter–Csorba György–Sudár Balázs–Takács Zoltán, Budapest, 2003, 117–136; Uők, Szilágyi Dániel és a magyar orientalisztika. In: *Orientalista Nap 2003*. Szerk. Birtalan Ágnes–Yamaji Masanori. Budapest, 2003, 10–22.; Csorba György, Új források Szilágyi Dánielről. *Keletkutatás* 2009. ősz, 111–133.

¹⁶ Erődi Béla, Szilágyi Dániel. *Nemzet*, 1885. december 11. 340. szám.

¹⁷ Vámbéry, *i. m.*, 106; Arminius Vámbéry, *i. m.*, 19.

¹⁸ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî. Osmanlı Ünlüleri*. 3. Yayna haz. Nuri Akbayar. Eski yazıdan aktaran Seyit Ali Kahraman. İstanbul, 1996. 699.

gáltatásait. Tanította Afif bej bejlikcsinek, a díván főkancellárjának¹⁹ vejét – nála ismerkedett össze a későbbi Midhát pasával is –, majd Rifaat pasát, egykori külügyminisztert is. Rajtuk keresztül egyre több magas rangú tisztviselőt ismerhetett meg, és bejáratos lett a konstantinápolyi követségekre is.²⁰

De hogyan jutott el Vámbéry Hüszejn Dáim pasához? A *Küzdelmeim* szerint Kmety György közbenjárására sikerült a pasa háztartásába kerülnie.²¹ A cserkesz származású Hüszejn Dáim együtt szolgált a hajdani honvédtábornokkal a krími háború idején Karsz erődjénél, ahol együtt verték vissza az orosz támadást 1855. szeptember 29-én. Kmety nevezetes emlékiratában sokszor elismerően írt a bátor és kiváló katonáról.²² A fentebb idézett 1867-es keltezésű Vámbéry-levélben azonban azt olvashattuk, hogy Eberhardt vezette be először őt a pasához. Eberhardt a krími háború idején a Kaukázusban a cserkeszek között szolgált s állítólag a nyelvet is elsajátította, így valószínűleg innen eredhet a pasával való ismeretsége.²³ A ő elsőbbségét erősíti meg Tüköry Lajos 1857. június 22-i levele, amelyben azt írta a már 1856 decemberétől Franciaországban szabadságát töltő Kmetynek, hogy „Hussein pasánál egy M. honból újonnan jött 20–21 éves fiatal ember van, igen híres nyelvész, jeles gyerek; ez magyarázgatja Hussein pasának t[ábornok]. úr Brochurjét, Hussein magán kívül van, el van ragadtatva a róla írt érdemlett dicsérek által. Ezen Brochure itt is kapható, még a törökök is veszik.”²⁴ Ebben a kérdésben tehát, minden valószínűség szerint Vámbéry rosszul emlékezett annyi év távlatából az ajánló személyére, hisz Tüköry ismeretlenként ír Vámbéryről és Kmety jól dokumentálhatóan nem tartózkodott 1857 első felében az Oszmán Birodalomban.

Azonban Kmety és Vámbéry valóban kapcsolatba kerültek egymással, amelyet kevés számú forrásunk is megfelelően bizonyít. Kmetyt 1860-ban a libanoni zavargások idején egy komoly katonai kontingens élén a térségbe vezényelték, ahol nemcsak kiválóan helytállt, de oly módon képviselte az oszmánok – és az etnikai megbékélés – érdekeit, hogy a terület feletti nagyobb befolyás megszerzése érdekében tevékenykedő francia intervenciós csapatok parancsnokát

¹⁹ Afif Iszmail efendi (?–1872) a Köprülü-dinasztia tagja volt. Mehmed Süreyya *i. m.*, I. 142–143.

²⁰ Vámbéry, *i. m.*, 107–124.

²¹ Vámbéry, *i. m.*, 107.

²² Kmety emlékirata: George Kmety, *A Narrative of the Defence of Kars on the 29th September, 1855*. London, 1856. Magyar és török fordítása: Arbanász Ildikó–Csorba György, Kmety György emlékirata Kars erődjének 1855. szeptember 29-i védelméről. In: Arbanász Ildikó–Ayan Dursun–Csorba György–Hermann Róbert–Hóvári János, *Magyar honvédtábornokok oszmán szolgálatban. Guyon Richárd és Kmety György – Hursid pasa és Iszmail pasa*. Budapest, 2013, 68–96.

²³ Cs. Lengyel–Makai, *i. m.*, 124, Splény, *i. m.*, II. 328–329.

²⁴ Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltár (továbbiakban: MNL OL) R 87 Kmety György-iratok Tüköry Lajos Kmety Györgynek, Isztambul, 1857. június 22. Brochure alatt Kmety emlékiratát kell érteni.

is sikerült feldühítenie, s egyben még nagyobb mértékben elnyernie az angolok bizalmát személye iránt. Kmetty indulásáról Resid álnév alatt Vámbéry a Pesti Naplóban így tudósított: „A porta Kars hősében nagy bizalmat látszik helyezni; Riza pasa hadügyminiszter a tegnap nála hivatalában búcsuzó pasát egész barátsággal karon fogva a szeraszkeriati téren felállított katonaság szemlélésére vezette. ... a közvélemény Izmael pasát legbátrabb, legszerényebb madzsarlinak ismeri, kinek komoly magaviseletét, harczias külsejét, a török nép minden rétegeiben becsülik. ... Ő az utolsó keleti háború óta egész visszavonultságban élve, csak katonai tudományokkal foglalatoskodott, nem láttuk őt a hatalompolczon állók ajtajánál sompolyogni, nem alacsony nyalakodással mások kegyéért esdekelni, mint azt sok európai, persze silány tehetségű tisztt szokta; a porta rászorult, és így lett ő a libanoni török sereg főparancsnoka.”²⁵

A tisztelet kölcsönös volt: „köszöntse Vámbéryt, ha ott van” – írja Londonból Kmetty György egy ismeretlennek címzett levelében 1863 januárjában.²⁶

Miután keleti utazásait követően Vámbéry 1864-ben számtalan ajánlólevéllel felszerelve megérkezett Londonba, újra igénybe vette a magyar emigránsok segítségét. „Minthogy arcomnak erősen barna színe és még inkább a perzsa és a török nyelvben való társalgásom sokakban kétséget támasztott európai vagyis magyar származásomban, a Kelet némely ismerői kezdetben álruhába bújtt ázsiaiak tartottak és egy ideig tartózkodón viselkedtek velem szemben; de midőn Kmetty tábornok, az időtájt Londonban lakó honfitársam, ki ismert Konstantinápolyból, kellő megnyugtatóssal szolgált a kételkedőknek, annál nagyobbra nőtt csodálkozásuk...”²⁷ Az elsőként megjelent angol nyelvű életrajzából azonban inkább azt tudhatjuk meg, hogy valójában Kmetty hívta fel a figyelmét arra, hogy álruhás perzsa csavargónak tartják, aki az angolt Indiában tanulta meg, s néhány jó ajánlólevél birtokában most csak komédiázik az angol tudósokkal és diplomátákkal. Itt is kiemelte azonban, hogy megfelelő körökbe való befogadáshoz Kmetty jótállására volt szükség.²⁸

Az angol fővárosban élt ekkoriban Rónay Jácint bencés szerzetes, aki az MTA levelező tagja volt még a forradalom előtt, a szabadságharcban pedig tábori lelkészként tevékenykedett, majd 1850 és 1866 között Londonban élt emigránsként, ahol széleskörű tudományos kapcsolatokkal bírt.²⁹ 1864. június 7-én

²⁵ *Pesti Napló*, 1860. július. 1. szám. A libanoni kérdés összefoglalása: Fernwagner Péter Ákos, *A libanoni kérdés és a nagyhatalmak (1840–1861)*. Szeged, 2013; Kmetty szerepére: Arbanász-Csorba, i. m., 70–72.

²⁶ MNL OL R 87 Kmetty György levele ismeretlenhez, valószínűleg Konstantinápolyba. London, 1863. január 27.

²⁷ Vámbéry, i. m., 204.

²⁸ Arminius Vámbéry, i. m., 302.

²⁹ Zakar Péter, *A magyar hadsereg tábori lelkészei 1848–49-ben*. Budapest, 1999, 150–151. Rónay egyébként 1867-től az MTA rendes tagja volt, országgyűlési képviselő, később címzetes püspök, egy időben Rudolf trónörökösét tanította a magyar történelemre, majd Mária Valéria nevelője lett.

megjelent lakásán egy „igénytelen kis magyar ember”, azaz Vámbéry, aki közölte, hogy Rónayt kereste fel Londonban először, és segítségét reméli abban, hogy nyilvános felolvasásokban az angolokkal megismertethesse utazásait. Elősként is Rónay Vámbérynek szállást keresett, tehát Londonban is tudósunk a már Konstantinápolyban jól bevált recept szerint vette igénybe az emigránsok segítségét. Rónaytól megtudjuk, hogy Vámbéry sikerrel járt az ajánlóleveleivel, és John Murray, az egyik legelismertebb londoni könyvkereskedő vállalta el út-leírásának londoni kiadását, és elérte, hogy a Royal Geographical Society június 27-i ülésén felolvasást tarthatott közép-ázsiai utazásáról. Rónay Kmetyvel együtt részt is vett az előadáson, ahol Vámbérynek óriási sikere volt.³⁰ Az előadásról a *The Times* is beszámolt.³¹ Vámbéry angliai és egyben nemzetközi karrierje is elindult.

Kmetyt annyira lenyűgözte Vámbéry teljesítménye, hogy rábeszélte Rónayt, írjon erről a *Hon* című magyar lapba is, melynek rendszeres levelezője volt.³² Az említett lapban nem találtuk meg Rónay beszámolóját, ellenben – név nélkül, de egyértelműen beazonosíthatóan – a *Pesti Napló* 1864. július 6-i számában tudósított az eseményről *Vámbéry Armin[!] Londonban* címmel. Az előadást követően pedig Kmety lelkesen számolt be Vámbéryről testvérének, „akit gondolom Stambulban láttad, itten most a nap hőse. A geographikus világ legjelesebb embereivel az élen, őt egyike a legérdekesebbek élő utazóknak kiáltotta ki. Pénze, ebédje annyi lehet a mennyit akar. Én láttam s ösmertem ezt a szegény sánta zsidó fiút Stambulban küzdve a nyomorral, de marha szorgalommal tanulva a keleti nyelveket és a kelet históriáját, kimondhatatlanul örvendtem hogy úgy kapták fel az angolok és pedig nem az utczanép de a literatúrának az aristocratiája.”³³

Vámbéry mind Konstantinápolyban, ahol megszilárdította nyelvtudását, felkészült utazásaira, illetve megalapozta az oszmán vezető elittel való kapcsolatát, mind pedig Londonban, ahol világhírre emelkedett, kiválóan ismerte fel és vette igénybe a negyvennyolcas emigráció tagjainak helyismeretét és kapcsolati tőkéjét, amellyel egyre feljebb és feljebb tudott lépni. Megkockáztathatjuk az a kijelentést is, hogy az emigráció segítése nélkül mindkét városban az ismeretlenül felbukkanó sánta, „kis szegényes hazánkfia” sokkal nehezebben találta volna meg helyét és lehetőségeit. Vámbéry írásaiban tisztelettel emlékezett meg az emigrációban élő magyarokról, akik hasonló tisztelettel és egyfajta csodálattal tekintettek a nagy tudású és roppant akaraterű „sánta dervisre”.

³⁰ Rónay Jácint, *Naplótörredék. Hetven év reményei és csalódása. Nyomatott kéziratul 10 példányban*. I–VIII. [Pozsony, 1885–1888], III. 328–329; Vámbéry, *i. m.*, 204–205. Vámbéry egyébként németül írta művét, amelyet Murray fordítottatott le angolra.

³¹ Az eseményre ld. *The Times*, 1864. június 29.

³² Rónay *i. m.*, III. 329.

³³ MNL OL R 88 Kmety Pál iratai, Kmety György Kmety Pálnak. London, 1864. június 30.

1848–1849 eseményei és szereplői tehát véleményem szerint sokkal jobban befolyásolták Vámbéry életének alakulását, mint azt idáig feltételeztük. Míg hazafiasságának, oroszofóbiájának és magyar őstörténeti érdeklődésének okai is jól ismertek voltak, a negyvennyolcas emigrációval való kapcsolata kevésbé volt hangsúlyos. Az utóbbiról eddig leginkább a *Küzdelmeimben* olvashattunk, ám a most bemutatott emigrációs források csekély számuk ellenére is jelentősen finomítják az erről szóló képet és járulnak hozzá a Vámbéryről való ismereteink teljesebbé tételéhez.

FÜGGELEK

Vámbéry Árminnak a Pesti Naplóban 1858–1861 között megjelent írásai

Az alábbiakban közlöm Vámbéry Ármin első konstantinápolyi tartózkodása (1858–1861) idején a *Pesti Napló*-ban megjelent írásainak adatait. Cikkei leginkább Resid név alatt, illetve R. vagy R... szignóval jelentek meg, egy esetben mint „Stambuli t. levelezőnkre” – vélhetően – őrá utaltak. Tudományos jellegű cikkénél megjelent a rendes neve, illetve 1861-ben már többször is saját nevével jegyezte írásait.

1859 második feléig a legtöbb írása a „Levelezések”, később pedig egyéb rovatokban jelent meg, 1861-ben már az első oldalon, akár vezércikként. A legkülönbözőbb dolgokról számolt be: az Oszmán Birodalom legfőbb politikai és gazdasági eseményeiről, intrikákról, személyi hírekről, a konstantinápolyi életről, időjárásról, érdekességekről stb., amelyekhez gyakran fűzött személyes kommentárokat is. Láthatjuk, hogy 1858 őszétől 1861 augusztusáig szorgalmasan írta leveleit, később azonban megritkultak beszámolóí, amit a szerkesztő finoman jelzett is neki az 1861. január 23-i cikkénél az alábbi lábjegyzettel: „Tudósításait örömmel vesszük továbbra is.”

Nem tudjuk pontosan, hogy Vámbéry valójában hány levelet írt a szerkesztőségnek, illetve abból hányat közöltek, vagy mennyire rövidítették, szerkesztették át azokat.

A tudósításoknak a legtöbb esetben nincs külön címe, így ezeknél csak a megjelenés napját adom meg. Külön jelzem azt is, ha egy számban több levelet is közölték.

1858

szepetember 18.

október 10., 16., 23.

november 7., 23., 24., 30.

december 1., 12., 14., 24., 25., 29.

1859

január 5., 6., 12., 19., 26.

február 6., 9., 13., 27.

március 1., 6., 20., 27.

április 5., 24.

május 1., 17., 22., 27.

június 2., 5., 7., 11. (Vámbery A.: Zápolya Jánosnak Szoliman sultánnali találkozás), 18.

július 5., 12., 26.

augusztus 4., 9., 18., 30.

szeptember 13., 28.

október 11. (*két levél*), 25.

november 1. (név nélkül, de feltételezhetően Vámbery), 4., 10., 12., 17.

december 21. (Tatár bevándorlás Törökhonban), 29.

1860

január 4., 21.

február 8., 14. (név nélkül, de feltételezhetően Vámbery), 24., 29.

március 20., 28.

április 22., 24., 29.

május 6., 22. (A stambuli gyászistentiszelet gróf Széchenyi Istvánért)

június 2., 7., 10., 13., 17., 24.

július 1. (*két levél*), 7., 17., 21., 28., 29. (*két levél*),

augusztus 5. (*két levél*)

1861

január 23.

március 17.

április 7.

június 28.

július 6.

augusztus 31. (Eredeti levél a török fővárosból)

december 1. (Eredeti levél a török fővárosból)

Mukusheva Raushangul

A kazak szokásjog irodalmi megjelenése

A kazak sztyeppén a békét és a nyugalmat évszázadokon keresztül népi hagyományok és szokások őrizték, nem írott törvények. A törzsi szabályokat a folyamatosan gyakorolt szokásjog irányította, amit *ata dasztürinek*, azaz az ősök hagyományának, illetve *atarlar* vagy *babalar zsolynak*, az ősök útjának hívtak, mely az ősök évszázados hagyományait, szabályait és törvényeit foglalta magában. Aki nem tartotta be ezt, tudatlannak tekintették. Az alábbiakban e hagyományrendszer néhány fontos fogalmáról lesz szó. A kazak kutatók – például Sz. Negimov és A. Baltabajev – számos szempontból vizsgálták e témát, Magyarországon azonban alig esett róla szó, csak Vámbéry Ármin és Brassai Sámuel írt róla röviden.¹

A *zsol* szó szerint utat jelent, de átvitt, filozofikus és szimbolikus értelme is van. Mondják például, hogy valakinek „kis útja” vagy „nagy útja” van (*zsolý kisi* vagy *zsolý ulken*). Az idősebbeknek általában „nagyobb vagy szélesebb útja van”, ami annyit jelent, hogy nagyobb tiszteletnek örvendenek: az életkori hierarchia nagyon fontos volt a kazak társadalomban. Azokat, akik nem tanultak az idősektől, *körgensziznek*, neveletlen nevezték, ami az egyik legnagyobb sértésnek számított.

Néha azonban nem a kor, nemes származás, kiválasztottság vagy közeli rokonság miatt, hanem egyszerűen esze és bátor cselekedete okán tisztelték valakit, s ezért szánták neki a „nagy utat”. Emiatt mondja a szólás: „kor szerint kell ülni, ész szerint kell beszélni”. Előfordulhatott, hogy egy hatvanéves öregnek elébe kellett mennie egy messziről jött hatéves gyermeknek és köszöntenie kellett őt. A közismert, *Gyermek padisah* című mesében a kisgyermek eszének köszönhetően padisah, azaz uralkodó lett.

A *zsön-zsoszyk* fogalma egy dolognak, ügynek a lényegére utal, amelyet azok az emberek értenek meg, akik jól ismerik a nép szokásait. Az íratlan törvények őrzői az *akszakálok* – fehér szakállúak, vagyis idősek, a törzs öregjei – voltak.

¹ Адамбаев Балтабай, *Қазақ шешендері туралы ел аузында сақталған естеліктер [Мәтін]*. Алматы, 2008, 303; С. Негимов, *Шешендік өнер*. Алматы, 1997, 208; *Қазақтың ата заңдары [Мәтін]: құжаттар, деректер және зерттеулер. The Ancient World of the Kazakh Law*. Ред. Қаймолдинова М. Алматы, 2009, 592; Brassai Sámuel, Kirgiz-kozákok. *Vasárnapi Újság* 1835. november 15. (85. szám) 733–734; Vámbéry Ármin, *A török faj*. Budapest, 1885.

Minden törzsben működött az akszakálok tanácsa (*akszakaldar alkaszy*), amely a törzsi szabályok betartását felügyelte.

A *szözge toktau* kifejezés jelentése: megállni a szó előtt, elismerni az igazságot. Egy közismert szólás így fogalmazza ezt meg: „Ki a hős? Az, aki elfogadja vagy elfogadtatja a szavakat.” Ha az igazságról van szó, akkor mindig az a hős, aki elfogadtatja az igazságát. Nem az a fontos, hogy ki mondta ki az okos szót: a hatvanéves *akszakál* is elfogadhatta a hatéves gyermek szavát, ha az okos, igazságos és meggyőző volt. Tehát a szavaknak hatalmas ereje, súlya és rendkívül fontos szerepe volt a kazak társadalomban, e nélkül az íratlan törvények nem tudtak volna működni. Ezért is népszerű a kazakok között a „Kimonlott szó, kilőtt nyíl” közmondás.

Amikor egy törzsben vagy a törzsek között vita alakult ki, az akszakálok a *bík*hez, vagyis bírókhoz fordultak. A *bík* az íratlan törvények, a törzsi szabályok – minden törzsnek voltak külön szabályai is – betartását felügyelték, tárgyalásokat vezettek, ítéleteket hoztak, döntöttek a bűnök súlyáról és a büntetés módjáról; tulajdonképpen egyszerre voltak rendőrök, ügyvédek és bírók. A legrégibbi ismert *bi*, Majky bi vagy más néven Majyp, Dzsingisz kán mellett tevékenykedett.² Róla szól a következő mondás: *Tügel szözding tübi bir, Tüp atasy Majky bi*, azaz: „A tökéletes (bölcs) szónak gyökere van (egy embertől eredt), a gyökér ősatya Majky bi”. Ez annyit jelent, hogy Majky már minden bölcs szót elmondott valamikor. Majkyt nemcsak a kazakok, hanem a baskírok, kirgiziek, tatárok, özbegiek is saját *bijük*nek ismerik el.

A kazak *bík* intézményének a szerkezete szorosan összefügg a kazak nép három – nagy, középső és kicsi – törzsszövetségével (*zsüz*). Minden törzsszövetségnek megvolt a maga legnagyobb, leghíresebb *bije*, akit kazakul *töbe binek* neveztek. A kicsi *zsüzé* Ajteke bi (1644–1700), a középső *zsüzé* Kazybek bi (1667–1764), a nagy *zsüzé* pedig Töle bi (1663–1756). Ők számos perben és vitában hoztak helyes és bátor döntéseket, ezáltal lettek híresek a nép körében. Mindhárman komoly szerepet játszottak a kazak állam megerősítésében, Töle bi Abylaj kán (Abulmanszur, 1711–1781) nevelője volt, majd Kazybek bivel együtt a kán tanácsosai lettek. A *bík* intézménye a kazak kánság megszűnését követően lassan elvesztette erejét és megszűnt. A *bík* igazságosan és körültekintően ítéleztek – *kara kyldy kak zsargan*, azaz egy hajszálat is kettévágtak –, különben a nép nem fordult volna hozzájuk ítéletért. Csak erkölcsileg hiteles embereket választottak *binek*, ahogy a szólás mondja: *Tura bide tugan zsok, tugandy bide iman zsok* – Igazságos *binek* nincs rokona, rokonnal bíró *binek* nincs erkölce.

² A kazakok két Majky nevű bírót is ismernek, a második a 17. században élt. *Қазақтың би-шешендері*. Алматы, 1993, 9.

A kazak irodalomban a *bik* beszédeinek a következő műfajait tartják számon:

1. Beszéd

A szónoki beszédek tartalmi szempontból különfélék, attól függően, hogy milyen helyzetben hangzottak el. Számos közülük például a kalmükökkel folytatott háborúk során született, mint a következő közismert történet is.

A kalmükök kánja, Kongtazsy háromszor támadta meg a kazakokat, az állatokon kívül sok fiatal leányt és fiút is magával hurcolt. A kazak *bik* összegyűltek és így tanácskoztak: „Ha nem gyűjtünk sereget és nem szállunk harcba ellenük, akkor fiaink és leányaink a kalmükök rabszolgái maradnak.” Ezzel a gondolattal Abylaj kán elé járultak. Abylaj kán így szólt: „Eddig nem küldtünk éles nyelvű követet, és nem próbáltunk velük tárgyalni. Most válogatott küldöttséget küldünk, és ha nem akarják elengedni fogságban levő fiainkat és leányainkat, akkor harcba szállunk velük.” A küldöttség tagjai között volt a gyermek Kazybek is, aki még csak csikón lovagolt, s akinek az apja, Keldibek, éles nyelvű *bi* volt. Amikor a küldöttség megérkezett, a kalmük kán azt mondta: „Kazak küldöttség érkezett, s van velük egy csikón lovagló gyermek is. Abylaj ki akar minket gúnyolni! Ha azért jöttetek, hogy kinevessetek bennünket, akkor leölünk mindnyájatokat, lovaitokat pedig ménesünkhöz csapjuk!” Erre a kalmükök így kiáltottak: „Úgy legyen!”

Akkor azonban a kán felesége azt mondta: „Kánom! Nem lesz ez így helyes. A kazak nagy nép. Követet nem ölnek, mondja a szólás. Amikor idegen nép követe érkezik, akkor káni tisztességedet meg kell tartanod, szavaira figyelned kell. Ha száz embert megölsz, attól nem leszel biztonságban. Ha száz lovat csapsz a ménesedhez, attól nem leszel gazdagabb. Honnan tudod, hogy ez a csikó nem egy paripa? Honnan tudod, hogy ez a gyermek nem egy sólyomhoz hasonló teremtmény? Látni kell!”

Másnap reggel a kán korán felkelt. Volt a kán mellett egy bölcs öregember, azt behívatta magához, és azt mondta: „Menj a küldöttséghez és nézd meg, van-e köztük olyan, aki rá tudna beszélni minket a saját akaratára!” A bölcs elment a küldöttséghez, egy-két szót váltott tagjaival, de semmi különöset nem talált. Továbbment a lovakhoz. A lovak között feküdt egy gyermek, háton fekve aludt, keze-lába szétvetve, s mintha láng jönne ki a száján. Visszatért a kánhoz: „A küldöttség tagjai között semmi különöset nem láttam, de valamitől félek. A lovak között fekszik egy gyermek, keze-lába szétvetve. Szájából láng jön ki. Addig beszélek, amíg a szájam bír, addig nyújtózom, amíg a kezem bír, addig megyek, amíg a lábam el nem fárad, a világ négy táján tudok szólni, a nép csodálni fogja szavaimat.” A kán nem hitt neki, és azt

mondta: „Megbolondultál. Ha még gyermek, és a lovak között fekszik, akkor most saját lovát megmenti és vele hazatér.”

A kalmük kán magához hívta a küldöttséget. A küldöttség vezére Tajkeltir volt:

„A szót másoknak átengedtük,
Büszkeségünket feladtuk.
Felséges uram, elébed jöttünk.
Ha adsz, veszünk,
Ha nem adsz, itt hagyunk.
Tied a döntés.”

A kalmük kán felbátorodott: „Estig válaszolok nektek. Ha nem válaszolok, akkor épségben hazatérhettek.” Amikor Tajkeltir leült, Kazybek felállt és így szólt a kánhoz:

„Mi által jobb egyik férfi a másiknál?
Találékony szavai által.
Mi által jobb egyik állat a másiknál?
Talán több húsa által, amit meg lehet főzni.
Mi által jobb egyik föld a másiknál?
Egy köteg fű által.
Adott szavairól lemondó férfinál
jobb egy halott medvének az epéje.”

Azután azt mondta: „A nép nem ördögszekér, a férfi nem nadrággop-tató”. Akkor a kán: „Mi a neved? Mutatkozz be!” Kazybek azt válaszolta: „A nevem Kazybek, apám Keldibek, a népem kazak, a törzsem Karakeszek.” Majd így folytatta:

„Mi, kazakok, állattenyésztő nép vagyunk,
senkit nem bántó nép vagyunk.
Azért, hogy országunkból ne távozzon a szerencse,
hogy földünk határára ne lépjen ellenség,
lándzsahegyre bagolytollat tűző nép vagyunk.
Semmilyen ellenségtől nem félő nép vagyunk,
szónoklatban senki le nem győz bennünket.
Barátainkat őrző nép vagyunk,
barátok becsületét tisztelő nép vagyunk.
Ha túl nagy hatalma van,
a kán hordáját is szétverő nép vagyunk.
Apának fia nem azért születik, hogy rabszolga legyen,
anyának leánya nem azért születik, hogy rabszolganő legyen.
Nem tűrjük, hogy fiunk és lányunk fogságban maradjon!”

2. Szónoklat

Kazybek binek a kalmük Kongtazsyhoz intézett szavai a szónoklat kiváló példájának tekinthetők:

„Te kalmük, mi kazak:
 harcolni jöttünk.
 Te vas, mi pedig szén:
 téged elolvasztani jöttünk.
 Két őznek őzikéjét
 összehozni jöttünk.
 Ismeretlen, idegen országba
 ismerkedni jöttünk.
 Ha nem vagy hajlandó ismerkedésre,
 harcolni jöttünk.
 Te párdúc, mi oroszlán:
 verekedni jöttünk.
 Mint fiatal versenyló, ami most tanulta a futást:
 versenyezni jöttünk.
 Ragadó ragasztó vagyunk,
 Rád ragadni jöttünk.”

Erre a kalmük kán megijedt, és a fogságban levő kazak fiatalokat és állatokat visszaadta, a küldöttséget megajándékozta és hazaküldte.³ A számos változatban ismert történet azt bizonyítja, hogy a kazak nép számára mennyire fontos volt a szónoklat.⁴ A rábeszélés, a meggyőzés, a hallgatóság megnyerése, a nyilvános beszéd, a szónoklat ennek volt hathatós és eredményes eszköze.

3. Viták vagy perek

Ez a műfaj rávilágít arra, hogy miként működött a kazak társadalom, s hogy milyen viták fordultak elő körükben. A viták többsége a nép nomád életformájából fakadt, elsősorban a föld, a legelő és a szállás volt az oka (a nomádoknak nyári, téli, őszi szállásai voltak), de számos vitát váltottak ki a kutak is, hiszen a törzsek kutakkal is jelölték határaikat. Perlekedtek állatrablás (*barymta*) miatt, de háborúk idején vagy törzsek közötti verekedések során történt emberhalál és sérülés miatti felelősség elismerése okán is. A bírók igyekeztek olyan döntéseket hozni, hogy a törzsek ne váljanak ellenségekké, s a kazakok egysége ne bomoljon fel. Nagyon szigorú ítéleteket hoztak például a nők becsületét sértő cselekedetek miatt, s keményen büntették azokat, akik elrabolták más eljegyzett

³ Қазақтың би-шешендері, 95–102.

⁴ Мәшхүр-Жүсіп, *Қазақ тарихы*. Шығармалары. IX. Павлодар, 2006, 15–20.

menyasszonyát. Elítélték a törzsön belüli szerelmi kapcsolatokat, a házasságkötés pedig hetedízigen tiltott volt.

Az első írott törvény a *Kaszym kán igaz útja, Eszim kán régi útja* (*Kaszym kannyng kaszka zsoly, Eszim kannyn eski zsoly*) honvédelmi-adminisztratív törvénykódexek alapján született. A kazakok körében ismert, Áz Tauke kán (1678–1718) által aláírt *Hét rendelet* (*Zseti zsargy*) a 17. századba vezet vissza, és mutatja a kazak törvények szigorúságát és erejét. A *Hét rendelet* érvénye mindhárom törzsszövetségre kiterjedt, és a fent említett három *töbe bi* – Ajteke bi, Kazybek bi és Töle bi – tanácsai alapján jött létre. Ők minden évben egyszer összegyűltek a mai Taskenttől 40 km-re fekvő Kültöbében. Erre utal a következő szólás: *Kültöbede künde kengesz*, azaz „Kültöbében mindennap tanácskozás van”. Ezt akkor mondják, amikor az emberek sűrűn gyülekeznek vagy találkoznak.

E törvényről *Kirgiz-kozák* című tanulmányában Brassai Sámuel így írt:

„A mostani képviselői rendszerei ily hijános lévén, nézzünk vissza hajdani törvényeikre. Mert nekik is volt egykor Minószok, Likurguszok, Tiávka [azaz Tauke – R. M.], kinek rendeleteiből mutatoul kiszemelünk néhányat.

A gyilkos halábüntetést kap, szemet szemért, orrot orrért.

A meggyilkolt ember rokonai maguk álltak bosszút, melyet barantának hívtak.

Az életet meg lehetett váltani a *kunnal*, férfi esetében ezer juhval, asszony esetében ötszáz juhval. A hüvelyk levágását száz juh birsággal, a kisujját hússzal büntették.

A lopott portékát huszonkétszer annyit erővel kellett visszafizetni. A rablógyilkosság két véteknek számított.

A rokonoknak felelniük kellett a vétkesért, s ha azt nem találták, ők fizették a költséget.

A vétség bizonyítására három tanúra vagy esküre volt szükség.

A népgyűlésekben nem volt szabad fegyverrel megjelenni. Ma el vannak felejtve vagy félre téve e törvények.”⁵

A *Hét rendelet* fő pontjai a következők:

1. Azt, aki felkelést szervez és lázadást szít, halálra kell ítélni.
2. Aki a türk nemzet érdekeit elárulja vagy hazaárulás gyanúja alá esik, azt halálra kell ítélni.
3. Az államon belül ártatlan embert megölő embert halálra kell ítélni.
4. A más feleségével erkölcstelenséget elkövető, házasságtörő embert halálra kell ítélni.

⁵ Brassai, *i. m.*, 733–734.

5. A megbéklyózott vagy megbilincselte lovat ellopó embert halálra kell ítélni.
6. A verekedésekben szenvedést okozó embert a sérülés súlyossága szerint a következő büntetésekre kell ítélni: a) ha valaki másvalakinek kivájjja a szemét, annak saját lányát kell odaadnia, ha nincs lánya, egy lányért fizetendő díjat (*kalyngmal*) kell adnia. b) ha végtagsérülést okoz, akkor büntetésként egy lovat kell adnia.
7. Ellopott lóért és más értékes vagyonért tízszeres árat kell fizetni.⁶

Ez a törvény arról tanúskodik, hogy a kazakok között milyen viták zajlottak, hogyan döntötték el ezeket, milyen ítéleteket hoztak a sztyeppei bírók, és milyen büntetési módok léteztek.

A viták (*dau*) tartalmuk szerint a következő neveket kapták:

- Zser dauy* – a föld miatt kialakult viták,
zsoszir dauy – özvegyek miatti, illetve általában az összes nőrablással, női becsületsértéssel kapcsolatos viták,
mal dauy – állat vagy vagyon miatti viták,
kun dauy – ember vagy állat ára miatti viták,
ar dauy – becsület miatti viták.

Tulajdonképpen minden vita a becsületért folyt. Egy kazak közmondás szerint: „Vagyonom lelkem áldozata, lelkem pedig becsületelem áldozata” (*Malym zsanymnyng sadagasy, zsanym arymnyng sadagasy*).

Vámbéry Ármin a következőképpen írt a kazak igazságszolgáltatásról: „Két-féle büntetési mód van: a) *kun*, mely nem egyéb, mint perzsa *khun*, vér; b) *ajb*, hiba, a vétek szóból kölcsönözve. A *kun*, vagyis emberölés büntetése, férfiert száz, nőért ötven lóból áll, amihez még *ajb* fejében egy toguz (kilencz) járul, t.i. kilencz ló vagy csikó, vagy tehén, vagy juh stb.; míg tíz éven aluli gyermekért a *kun* harmadrészét fizetik. Az *ajb*, amit más vétségért, például valamely testrész megcsonkításáért vagy megsértéséért, házasságtörésért, lopásért és más kisebb tettért fizetnek, egy, két vagy három toguz-ból, azaz egyszer, kétszer vagy háromszor kilencz kisebb vagy nagyobb állatból áll, az okozott kár nagysága arányában.”⁷ A tudós azt is említi, hogy az orosz jog és az iszlám törvénye, a *seriat* megjelenése miatt e régi szokások ereje egyre gyengébb.

Az állatállomány miatti viták vagy perlekedések a *barymta* formájában nyilvánultak meg, ami tulajdonképpen bosszúból elkövetett állatlopást jelent. Erről Vámbéry Ármin azt írja: „A barantá-k (helyesebben barumta, a barum, barom szóból, jelentése tehát barmot rabolni) e népnek mindenesetre legősibb szokásaihoz tartozik [...] mely nem csak élelmi szerétől foszt meg számos családot és nemzetséget, a mennyiben egy éjjel egész nyájukat elhajtják, hanem sok emberéletet is megsemmisít [...] Szokás szerint azt állítják, hogy kapzsiság, visszauta-

⁶ С. Қалиев–М. Оразаев–М. Смайылова, *Қазақ халқының салт-дәстүрлері*. Алматы, 1994, 210.

⁷ Vámbéry, *i. m.*, 370.

sított szerelem, meg nem fizetett kun és más, gyakran kicsinyesnek látszó okok keltik fel e borzasztó szenvedélyt, s indítják a kirgizeket testvérgyilkolásra.”⁸ A *barymta* szó etimológiáját illetően nincs egyértelmű vélemény.

Erről tanúskodik egy kazak szónoki vita, egy kicsi *zsüz* és nagy *zsüz* közötti veszekedéssel kapcsolatban. A nagy szárazság miatt a kicsi *zsüz* és a nagy *zsüz* emberei a középső *zsüz* földjén kényszerültek legeltetni a jószágaikat. Amikor vissza kellett költözniük, a kicsi *zsüzből* egy férfi elrabolta egy nagy *zsüzből* származó ember feleségét. Erre bosszúból a nagy *zsüz* 200 ló megszerzésével járó *barymtát* követett el. De a kicsi *zsüz* sem hagyta magát, válaszul 500 lovat lopott a nagy *zsüztől*. Így a kazak törzsek egy nő miatt összeeszesztek. A vita eldöntésére összegyűlt a három *zsüz* bírója: a nagy *zsüzből* Töle bi, a kicsi *zsüzből* Melsze bi, a középső *zsüzből* Kazybek bi. A vita eldöntését a középső *zsüz* *bije*, Kazybek vállalta, azt mondván: „Az őseitek nem hiába mondták: a nagy *zsüz*nek adj sajtárt, és küldd el állatot tenyészteni! A kicsi *zsüz*nek adj lándzsát, és küldd el az ellenségre! A középső *zsüz*nek adj ostort,⁹ és küldd el a vitát eldönteni! Ha én elesem vagy megbotlom, akkor a bátyám előtttem van, az öcsém pedig a hátam mögött (a nagy és a kicsi *zsüz*re gondolt), miért ne bíraskodhatnék én?” E szavak után Kazybek ezt a döntést hozta: „Melsze, te add vissza az özvegyet, Töle bi, te pedig add vissza a lovakat!” Így döntötte el Kazybek bi a kicsi *zsüz* és nagy *zsüz* közötti vitát.¹⁰

4. Találós kérdés

A találós kérdés a kazak szónoklat különleges műfaja. Megjelenik benne a nép filozofikus világnézete, a gondolatok rejtett, hasonlatokon keresztül való megfogalmazása, a keleti, nem közvetlen, hanem közvetett gondolkodás. Lássunk néhány példát!

a. Abaj válasza Zsankutty sesen kérdéseire:

Zsankutty sesen:	Mi tartja a világot?
Abaj:	<i>A remény tartja a világot.</i>
Zsankutty sesen:	Mit nem lát a szem?
Abaj:	<i>A szem nem látja a szemhéjat.</i>
Zsankutty sesen:	Mire nem esik a lámpa fénye?
Abaj:	<i>A lámpa fénye nem esik a lámpa tövére.</i>
Zsankutty sesen:	Van valami, amit nem tud elvágni az acélkés?
Abaj:	<i>Az acélkés nem vágja el saját nyelét.</i>

⁸ Uo.

⁹ A *bík* bíráskodás közben általában ostort tartottak a kezükben, azt felemelve beszélni kezdhettek vagy leállíthatták a vitatkozókat: tulajdonképpen szónoki eszköz volt.

¹⁰ *Қазақтың би-шешендері*, 112–113.

Zsankutty sesen: Van-e élő, aki nem gondol a táplálékra?
Abaj: *Nincs az élők között olyan, aki ne gondolna a táplálékra.*

b. Doszbol bitől kérdezte egy öreg:

Mi súlyosabb a földnél?
Mi mélyebb a víznél?
Mi melegebb a tűznél?
Mi magasabb az égnél?

Doszbol válaszai:

Földnél súlyosabb – a tudás,
Víznél mélyebb – a tanulás.
Tűznél melegebb – a szerelem,
Égnél magasabb – a gőgösség.

c. Doszbol bitől kérdezték:

Mi nehéz?
Sereget vezetni?
Utat mutatni?
Beszédbe kezdeni?

Doszbol válaszai:

Nem nehéz sereget vezetni,
ha vitézeid vannak, akik fényes lándzsát tartanak.
Nem nehéz utat mutatni,
ha van néped, aki követ.
Legnehezebb beszédet kezdeni:
Ha jól szólsz, elfogadnak.
Ha nem szólsz jól, kinevetnek.

5. Aforizmák

Az aforizmák a nép körében elterjedt gondolatgyöngyök. Számos példa van arra, hogy egy-egy *bi* valamely beszédének egy-egy mondata híressé vált. Például egy Boraldaj nevű helységben egy gazdag ember és annak szolgája vitájukkal a híres Bajdibek bihez mentek. Akkor Bajdibek még fiatal, kezdő *bi* volt. A gazdag ember ezt mondta: „Ő az én rabszolgám, magam neveltem. Élelmet

adtam neki, erőt adtam neki, régi ruháimmal öltöztettem. De ez is kevés neki, most lovat akar tőlem.” A bíró azt mondta a szolgának: „Most te szólj!” A szolga nagyon szelíd ember volt, csak nézett, meg sem tudott szólalni. A gazdag a szemével fenyegette őt. A bíró megsejtette az igazságot, és így szólt:

„A lábat le lehet láncolni,
a kezet le lehet láncolni,
de a nyelvet nem lehet leláncolni.”

Ezzel a szolga mellé állt, és megfelelő fizetséget ítélt meg neki. Keldibek három mondata aforizmaként terjedt el a nép között.¹¹

A szónoklat a kazakok sok évszázados történelmét, életformáját, népi szokásait tükrözi. A *bik* beszédeinek műfajai – különösen a perek – világosan mutatják, hogy a nomád népi szokások és hagyományok íratlan törvényei nem kevésbé hatékonyan és erőteljesen működtek, mint a nyugati világ írott törvényei. A szavaknak nagy súlya volt az igazságtételben és az erkölcsi szabályok megőrzésében. A *bik* szerepe a helyi bírók szintjétől a mostani államtitkárok és tanácsosok szintjéig terjedt. A kánok mellett a nép irányításában is részt vettek, háborúk idején követnek indultak, minden szükséges diplomáciai képességgel rendelkeztek. A kazak szónoklás pedig kifejezési és képalkotási módjaival a népi irodalom minden szépségét tükrözi.

¹¹ Қазақтың би-шешендері, 38.

KISEBB TÖRTÉNETI ADATOK

Sudár Balázs

A levágott fej regéje.

Török vallási történet magyar népmesei párhuzamokkal*

A *Fehérlófia* című mese Arany László klasszikus megfogalmazása óta (1862) rendkívül népszerű, Jankovics Marcell pedig gyönyörű rajzfilmet is készített belőle. Bármilyen meglepő, a mese története a magyar folklórban csupán 1805-ig követhető vissza. A lehetséges párhuzamok keresése természetesen régóta foglalkoztatja a kutatókat, Berze Nagy János munkájában és a *Magyar népmesekatalógus*ban számos párhuzamát sorolják fel, 2007-ben pedig a hasonló keleti – mongol és török – történetekből Hoppál Mihály szerkesztésében kisebb válogatás is megjelent.¹ Jelen írásomban e példatárát kívánom egy újabb elemmel bővíteni.²

A közreadandó történetet – számos másik társaságában – 1790-ben vetette papírra Núrullah hodzsa ibn Ali efendi a nyugat-törökországi Afjonkarahiszár közelében lévő Hadzsi Tatar nevű faluban. A kéziratban egy Mohamed próféta születéséről szóló népszerű, Szülejmán cselebi tollából származó munka után sorakoznak Mohamed vejének és egyben unokaöccsének, Alinak a tettei – a hajberi vár, a levágott fej és a madár meséje, valamint Muhammed Hanífi története –, majd a könyvecskét Ali feleségének, Fatimának a históriája zárja.³

A *levágott fej története* (*Keszik bas desztáni*) címet viselő elbeszélő költemény cselekménye Mekkában, a muszlimok gyülekezetében kezdődik, ahová egy levágott fej érkezik, aki szomorú sorsát panaszolja, s egyúttal segítséget kér: feleségét elrabolta egy hétfejű sárkány, s az alsó világba hurcolta. Ali az, aki ajánlkozik, s azonnal útnak indul, majd a levágott fej útmutatása nyomán eljut az alsó világ bejáratához. Leereszkedés után megpillant egy kastélyt, amelyben a keresett hölgy társaságában 500 rabságban sínylődő muszlimot is talál: a szörnyeteg velük táplálkozik. Ali felébreszti az alvó sárkányt, megmérkőznek, végzetül a szörnyeteg elpusztul. A kiszabadított muszlimok és a hölgy Ali imáinak hatására feljutnak a felső világba, majd visszatérnek Medinába, ahol Mohamed közbenjárására Allah újra eredeti alakjukban kelti életre a levágott fejet és fiát.

* A tanulmány a MTA BTK MÖT 28.317/2012. számú programjának támogatásával készült.

¹ *Fehérlófia*. Szerk. Hoppál Mihály. Budapest, 2007.

² Berze Nagy János, *Magyar népmesetípusok*. Pécs, 1957, I. 208–243; *Magyar népmesekatalógus*. II. *A magyar tündérmesék típusai: AaTh 300-749*. Összeáll. és bev. Dömötör Ákos. Budapest, 1988, 65–69.

³ A kézirat fakszimiléjét és átiratát Jean Louis Mattei tette közzé. Jean-Louis Mattei, *XVIII. ve XIX. Yüzyıllara Ait Defterlere Göre Hz. Ali Cenknâmeleri*. İstanbul, 2004, 62–67, 142–144.

A történetnek első pillantásra is számos, a magyar népmesékből ismerős vonása van. Ilyen az elrabolt és a hős által megkeresendő előkelő hölgy, az alsó világba vezető rendkívül mély kút, maga az alsó világ, amelyben palota áll, a palotában a hölgy, akivel a hős még a rabtartóval való összecsapás előtt találkozik, az erősen antropomorf hétfejű sárkány, akinek emblematisztikus fegyvere a buzogány, a küzdelem, amelyet a hős nyer meg, végül a felső világba való feljutás problémája.

A történetnek jól érzékelhetően több rétege van. Egyértelmű például, hogy a fő mondanivaló az Allahhoz való imádkozás erejének a bizonyítása. Innen nézve tehát egy példázattal van dolgunk, mely a muszlim hit terjesztését, megerősítését szolgálja. Hasonló munkák nagy számban születtek a 13–14. századi Anatóliában, ahol a nomád türkmének között csak nagyon lassan és nehezen terjedt az iszlám. A folyamat máig is tart, az alevinek nevezett népi vallásosságot máig sem ismeri el a szunnita többség. Nem meglepő, hogy az Ali harcait felemlegető történetek (*Hazreti Ali dzsenknámeleri*) a közeli múltig népszerűek voltak a türkmének között, hiszen vallásosságukban Alinak kiemelt szerep jut. Núrullah hodzsa maga is alevi környezetben élt, a legendák egyik korábbi lejegyzője, a 16. századi Jemíni pedig bektasi dervis volt. (A bektasik a ma alevinek nevezett népe sséggel lényegében azonos hitrendszert vallottak.)⁴

Ali azonban nemcsak a vallásosság révén lett népszerű a török nomádok között. Valamilyen oknál fogva Mohamed veje a harcos mintaképe is lett, s voltaképpen magára öltötte a török hőse nekek természetfeletti erejű vitézeinek tulajdonságait is. Személye körül szerteágazó legendárium alakult ki, amelynek persze a történeti valósághoz kevés köze volt. Úgy tűnik, Aliból török „népi hős” lett.

Ezt mutatja a vele kapcsolatos történetek megfogalmazása is. A legendák általában párversekből álló elbeszélő költemények, úgynevezett *mesznevik* formájában nyertek megfogalmazást. A műfaj ugyan a perzsáktól került a törökökhöz és a műköltészet körébe tartozott, ám ez esetben nem a klasszikus igényekkel találkozunk. Az egyébként kötelező időmértéknek nyoma sincsen, és a szótagszám is erősen ingadozik (8–12 szótag). Az eset nem egyedi, e „népi mesznevi”-ket talán az egykori török elbeszélő költemények kicsit rendszerettebb formájú, immár a klasszikus irodalom hatásait mutató változatának tekinthetjük. (A legnagyobb különbséget a szabályos párrímes forma használata jelenti.) E munkákat általában felolvasták – vagy talán fejből improvizálták – a hallgatóságnak, amire a szövegekben számos kizsólás utal. Van ilyen a mi elbeszélésünkben is: „Értitek a tanítást, emberek?”, „Most nézd csak, mit tett Ali!” Nem elképzelhetetlen, hogy nem is egy állandó szöveg különféle lejegy-

⁴ Az alevik és a bektasik összefüggésére: Sudár Balázs, *Alevik Törökországban*. In: *Előadások a mai iszlám világról*. Szerk. Tüske László. Piliscsaba, 2007, 169–177. A bektasikról magyarul: Ágoston Gábor–Sudár Balázs, *Gül Baba és a magyarországi bektasi dervisek*. Budapest, 2002.

zéseit olvashatjuk a kéziratokban, hanem egy történet különböző előadók által elmondott, mindig másképpen megnyilvánuló, pillanatnyi állapotait. (Másképpen fogalmazva: alapszöveg talán nem is volt, csak alaptörténet.)⁵ Az előadási forma és a török eposzokra jellemző tartalom minden bizonnyal ismert, érthető és kedvelt volt a török hallgatóság számára, ez az „otthonosság” az, amit az iszlám térítés érdekében kihasználnak.

Kérdés, hogy a címet adó szereplő, a levágott fej vajon az eredeti történet részét alkotta-e vagy sem. E levágott fejről rengeteg különféle történet kering a török népek körében. A téma kutatója, Ahmet Yaşar Ocak ugyan úgy véli, hogy a motívum alapvetően görög – illetve keresztény – hagyományokra megy vissza, érvelése azonban nem túlságosan meggyőző.⁶ Már csak azért sem, mert együtt, összemosva tárgyalja a levágott fejűek történeteinek két csoportját. Az egyikben maga a levágott, test nélküli fej az aktív szereplő, míg a másik csoportban fordítva: a fejét elveszített test a meghatározó. A mi történetünk az előbbi csoportba tartozik. (Utóbbinak egyébként magyar – pontosabban hódoltsági – vonatkozásai is vannak, hiszen a Dél-Dunántúlon is meséltek egy változatot.)⁷ A sokféle, mindannyiszor „levágott fej” cím alatt futó történet egy valamit mindenesetre valószínűsít: ez a motívum nem a mi sárkányos történetünk eredendő része, sokkal valószínűbb, hogy utólag, mintegy apropóként került ide. Ali egy másik legendája, a madár meséje például teljesen hasonló történetet dolgoz fel, de ott egy madár keresi az igazát, s ezért bonyolódik Mohamed veje különféle kalandokba.

Úgy hiszem, hogy a fentebbi rétegek – az iszlám propagálása, Ali, az „iszlamiszt török hős”, a levágott fej – lehámozása után jutunk el egy alapréteghoz, a mese gerincéhez, amely tökéletesen megáll az előbbieken kívül is. Tulajdonképpen ezt alakíthatták át az iszlám propagálásának a céljaira. Ez az átalakítás azonban néhol mintha nem sikerült volna tökéletesen. Különös például, hogy amikor a főhős találkozik a megmentendő hölgygel, akkor a történet mesélője a nő szépségének dicséretébe kezd, már-már azt váránánk, hogy Ali azonnal beleszeret, hazaviszi és megházasodnak. Erről azonban szó sincs, hiszen a hölgy éppen a levágott fej felesége. A szépség dicséretének tehát valójában nincsen túl sok szerepe. Ugyanígy figyelemre méltó az innenső világba való visszatérés is, amelyet egy rövid ima old meg. Az eddigi nehézségekhez képest ez túl egyszerű, könnyű megoldásnak tűnik. Mindezek alapján úgy vélem, hogy

⁵ A kérdéshez: Sudár Balázs, A „török Tinódi” és az oszmán históriás énekek. In: *Tinódi Sebestyén és a régi magyar verses epika: A 2006. évi budapesti és kolozsvári Tinódi-konferenciák előadásai*. Szerk. Csörsz Rumen István. Kolozsvár, 2008, 225–245.

⁶ Ahmet Yaşar Ocak, *Türk folklorunda kesik baş. Tarih-folklor ilişkilerinden bir kesit*. Ankara, 1989.

⁷ Markus Köhbach, A görögálai hősök. *Keletkutatás* 1987 tavasz, 39–46; Sudár Balázs: „Görögál ostroma” 1555-ben és a hódoltsági török epikus költészet. *Hadtörténelmi Közlemények* 115/2 (2002) 353–374.

a rendelkezésünkre álló történetet több forrásból állították össze: egy korábbi török (?) mesét muszlim vallási közegbe helyeztek, és talán illesztettek hozzá egy kerettörténetet is.

Az Ali harcairól szóló történetek régi keletűek. Először perzsául kezdtek efféléket feljegyezni, még a 9. században. A 14. században született *Hávernâme* című munka pedig egyenesen Ali sárkányokkal és *dívekkel* – róluk alább – folytatott küzdelmeit adja elő. A Núrullah hodzsa által papírra vetett történeteknek is ismerjük korábbi lejegyzéseit. A hajberi vár és a madár meséje például nagyon hasonló formában szerepel a Balkánon tevékenykedő Jeminí 1519-ben befejezett munkájában is.⁸ A levágott fej meséje ugyan nem olvasható nála, de mégsem ismeretlen. Megtalálható például egy 1732/33-ban másolt *medzsmuában* – gyűjteményes kötetben – is.⁹ Ahmet Yaşar Ocak további három változatról tudott,¹⁰ de a világ kéziratárái még számos lejegyzést rejtenek.¹¹

A történet azonban valószínűleg jóval régebbi, mint a biztosan ismert lejegyzések. Egyfelől állítólag létezik egy 1461-ből származó szövegváltozat.¹² Másrészt a két szövegközlő, illetve a török irodalomtörténet-írás általánosságban egyetért abban, hogy ezek a muszlim tárgyú meszneviek a törökök iszlamizálásának korai időszakára, a 13–14. századra tehetők.¹³ A datálást támogatja a történeti kontextus, a nyelvezet, a lejegyzési mód és a megformálás is.

Az általam ismert szövegváltozatok többségének negatív hőse a *dív*. A szó értelme eléggé nehezen határozható meg, leginkább valamiféle óriási, emberfeletti erejű lényt jelöl, aki azonban nem feltétlenül – de azért igen gyakran – gonosz. Mindenképpen antropomorf figura, ezért aztán nagyon érdekes, hogy a Núrullah hodzsa által lejegyzett változatban leggyakrabban sárkány (*ezsderhá*) néven szerepel, akinek történetesen hét feje van – éppen e momentum miatt fordítottam magyarra éppen ezt a szöveget. E kettősség, s egyáltalán a sárkány emberszerű tulajdonságai mindenképpen a magyar mesekincset juttatják eszünkbe. A történet – akár török, akár magyar szempontból – további elemzést igényel, de talán már így is érdemes megismernie a magyar olvasóközönségnek.

⁸ Mattei, *i. m.*, 54–61, 72–76.

⁹ Ankara, Türk Tarih Kurumu Kitaplığı, Mecmua, no. Y/462, 4b–8a. Közli: Ocak, *i. m.*, 85–92.

¹⁰ Ocak, *i. m.*, 12.

¹¹ Például: Ankara, Milli Kütüphane, 60 Zile 530/5, 56a–62b; Uo, 06 Hk 3953/1, 1b–13b; Uo, 06 Mil Yz A 8828/4, 48a–53b; Jan Schmidt, *Catalogue of Turkish Manuscripts in the Library of Leiden University and Other Collections in the Netherlands. Minor collections*. Leiden, 2012, 283.

¹² <http://edebiyatdefteri.com/yazioku.asp?id=94547>.

¹³ Ocak, *i. m.*, 12–13; Amil Çelebioğlu, *Türk Edebiyatı'nda Mesnevi (XV. Yy. 'a Kadar)*. İstanbul, 1999, 43, 77–78; Mattei, *i. m.*, 15–16.

A levágott fej története

Egy napon Isten követe, a Próféta
A mecsetjében ült, az a vezető.

A déli imát végezte éppen,
A társai is összegyűltek mindannyian.

Látták, hogy feltűnt egy levágott fej.
Köszöntötte őket és közéjük ment.

Nem volt teste, sem lába, sem keze,
Csak egy levágott fej volt, melynek beszélt a nyelve.

Fehér volt a szakáll, azt hinnéd, fény árad belőle.
A fénybe merült, aki csak ránézett.

Arcát a földhöz érintette és panaszkodott,
S panaszával megrikatta a Prófétát is.

Felkelt, és odajött Isten Oroszlánja, Ali,
Üdvözölte őket, és belépett [Isten] ama barátja.

Megfogta a fejet, hogy helyéről eltávolítsa,
S hogy a magasságos Musztafa [azaz Mohamed] mellé léphessen.

Akárhogy fogta, a helyéről nem mozdult az,
Egy tapodtat sem vált el a helyétől.

Allah nevével imádkozott,
s akkor újra meghúzta a fejet ama hitharcos [Ali].

De nem tudta egy kicsit sem elmozdítani a fejet.
Értitek a tanítást, emberek?

Azonnal beszélni kezdett az a fej, s azt mondta:
– Ej, Allah követe! Ki ez az Ali?

Ha lenne több százezer ember, Alihoz hasonló,
S mind férfihöz méltóan küzdene,

Akkor sem tudna a helyemről elmozdítani,
Egy jottányit sem a helyemről eltávolítani.

Mert Allah az én segítőtársam,
Éjjel-nappal látom az ő arcát.

Céломhoz, vágyamhoz elértem,
Minden kétséget kizáróan Isten arcát láttam.

Éppen ötvenszer mentem zarándoklatra.
Ó hatalmas! Veled voltam Mekka elfoglalásakor is.

Céломhoz, vágyamhoz elértem.
Allahnak hála! Isten arcát megláttam én.

Lovon jártam én a föld színén,
S felemelkedtem az angyalok szintjére [az egekbe] is.

Zerrin vára¹⁴ volt a városom,
Hizir Iljász¹⁵ a barátom, társam volt.

A legnagyobb név imáját¹⁶ tudtam én,
A nagyságos Jézussal együtt imádkoztam én.

Volt egy szép fiacskám és egy feleségem,
Mindkettő hűséges társam volt nekem.

De fiamat és testemet egy szörny megette.
Ó, Mohamed, gyógyíts meg engem! – így szólt.

– A feleségemet elvette, és elment egy kútba.
Szememre nem jön álom, hogy aludjam.

Ó, Követ [Mohamed]! Ha járandóságomat meg nem adod nekem,
Akkor a túlvilágon fogom rajtad követelni.

– Ó, Követ! – szólt Ali. – Én elmegyek,
S a Zülfikárral¹⁷ megölöm őt [a szörnyet].

– Ej, Ali! – szólt a Próféta. – Ne menj oda!
Ki tudja, milyen véget érsz általa?

– Ó, Követ! – szólt Ali. – Elmegyek én,
S majd meglátjuk, mi van a homlokomra írva.¹⁸

¹⁴ Gaziantep melletti várrom Dél-Törökországban.

¹⁵ Hizir Iljász a muszlim mitológia különös alakja. Az úton járók pártfogója, aki szürke lován a bajbajutottak segítségére siet. A legendák szerint meglelte az Élet Vízének a forrását, ivott is belőle, így örök életet nyert.

¹⁶ Több imaszöveg összefoglaló neve, a kívánságok teljesülésének erős módjának tartották.

¹⁷ Ali legendás kétpengéjű kardja.

¹⁸ A muszlimok szerint a sorsuk a homlokokon van megírva.

Engedélyt kapott, s nyomban felült a Döldülre,¹⁹
A Zülfikárt pedig a derekára kötötte.

Haszan, Hüsejn²⁰ és a társak összegyűltek mind,
És sírva-ríva útnak indították Alit.

A társak sírva és zokogva visszafordultak,
Az Ali utáni bánattól volt szívük sebzett.

Ali a levágott fejjel együtt ment ellenállhatatlanul,
Így irányította lovát, a Döldült.

A levágott fej úgy repült, mintha szárnya volna,
Nem törődött hegygel és dombbal, átugrotta őket, és csak ment.

Egy nyíllövésnyire Ali előtt ment,
S folyamatosan Allah szavát recitálta.

Amikor pedig Ali imádkozott,
A levágott fej a szemével könnyörgött Istenhez.

Megállás nélkül mentek hét napig,
Míg elértek a sárkány [lak]helyéhez.

Feltűnt velük szemben egy kút,
Melynek a belsejében sohasem volt víz.

– Ej, levágott fej! – szólt Ali. – Itt van a sárkány?
Testvérem, a veled tett rosszat most visszacsináljuk!

A levágott fej azt mondta: – Ez az a kút!
Olyan, mint a pokol, sohasem volt benne víz.

Ali akkor ránézett a Döldülre,
S látta, hogy van rajta egy kötél.

A kötél hossza 500 ölnyi volt,
Most nézd csak, mit tett Ali!

A kötél végét egy kőhöz kötötte.
Döldül és a levágott fej keservesen sírt.

Fogta Ali a kötelet, s apránként leereszkedett,
S Isten szavát ismételve szájával.

¹⁹ Ali legendás harci öszvére.

²⁰ Ali két fia.

A kötél vége Ali kezébe akadt,
S abban a pillanatban Allah neve jött a szájára.

Lenézett, és látta, hogy a kút fenéke messze van,
De azt gondolta magában: Engedd el a kötelet!

Elengedte akkor a kötél végét,
S Isten szavát mondta akkor.

Hét napon át éjjel-nappal megállás nélkül zuhant,
A feje hol felfele, hol lefele állt.

Éppen a nyolcadik napon földet ért,
Aztán ült egy órát, hogy magához térjen.

Amikor visszatért az esze, kinyitotta a szemét,
Egy leborulást végzett, és Isten felé fordította az arcát.

Szétnézett, s látta, hogy szemben van egy palota,
Odament, s körbejárta, ej, barátom.

Volt annak egy erős vaskapuja.
Érted-e ennek a lényegét?

Egy kézzel betörte azt a kaput, tudd meg!
Ezer ember sem volna képes megtenni ezt.

Bement, s látott ott egy asszonyt,
Arcának fénye az egész palotát beborította.

Az a másvilági asszony imádkozott,
s ha sóhajtott, ködbe borult az égbolt.²¹

Szeme könnyétől ázott az imahely,
Merthogy ő volt a levágott fej felesége.

Odanézett [Ali], s látta, hogy van ott még
Ötszáz megkötözött muszlim, ej, barátom!

Amikor meglátták Alit, mind felkiáltottak:
– Ments meg minket a szörnytől! – azt mondták.

Ali szólt: – Ki beszélt nektek rólam?
– Mohamed Musztafa jött hozzánk – mondták,

²¹ A török költői nyelv szerint a sóhajtás pára formájában távozik a testből, majd felemelkedik, s felhővé alakulva beborítja az eget.

Mert megjelent nekik Mohamed,
s azt mondta: – Holnap eljön hozzátok Ali.

– Ötezren voltunk, ötszázan maradtunk – mondták,
– Minden nap ötöt megfőz és megeszik közülünk.

Előrement akkor Ali,
mivel meglátta a sárkányt az a szent.

Hét feje volt, s mintha aludna,
Fogai nagyobbak, mint a határkövek.

Lélegzete, mint a füst, szikrázott,
Ha a világhoz hozzáér, lánggra lobbantja azt.

Értsd meg, aludt az a sárkány.
S halld! Ali kihúzta a Zülfikárt.

– Levágom, míg alszik,
A Zülfikárral kettéhasítom őt!

Aztán azt gondolta magában: – Ej, Ali!
Isten oroszlánja vagy, egy szent.

Nem férfias dolog egy alvó sárkányt megölni!
Ez az egész dolog nem igazi vitézség számodra!

Ha te ezt a szörnyet álmában ölöd meg,
Ellenségeiddel csak kinevelteted magad!

Egyszer csak lelkesülten felkiáltott.
Meghallotta azt a sárkány, és nagyon elcsodálkozott.

– Hallgass ide te sárkány! – szólt Ali.
– Nevem szerint Alinak hívnak engem, tudd meg.

– Ej, Ali, te jöttél ide? – szólt a sárkány.
– Most megszabadítom téled a világot!

Ha odamegyek, azt mondom, számodra az a vég.
Ki küldött téged ide?

– Az Isten küldött engem – szólt Ali, –
– Mindjárt felaprítalak téged!

– Megeszlek most téged! – szólt a sárkány,
– Hagyok én muszlimot a világban?

Sem téged nem hagylak, sem a prófétádat,
sem Mekka népét, sem Medina városát!

– Először támadj rám, hadd lássam! – szólta Ali,
– Hadd küldjelek a pokol tüzére!

Felpattant a sárkány, és a kastélyba ment,
Kezébe kapta 500 batman²² súlyú buzogányát.

Fogta a buzogányt, s rárontott Alira,
Ali pedig kezébe vette a pajzsát.

Rácsapott Ali pajzsára,
De Isten óvta őt, haja szála sem görbült.

Háromszor támadott rá Alira, de nem érte el,
A haragtól azt sem tudta, mit tegyen.

De most Alira került a sor,
Fogta a Zülfikárt, és előretört.

Így szólt Ali a szörnyhöz: – Mutasd az ujjad,
Isten egy voltára tegyél hitet!

Szólt a szörny: – Ezer évet éltem, s nem mondtam ilyet,
Elmúlt életemben nem gondoltam a hittel.

Fogta akkor a Zülfikárt [Ali], s egyszer rácsapott,
Hét fejével együtt kettéhasította.

Fekete vére rohanó áradatként ömlött,
Kettéesett, a lelke távozott.

Ali rögtön a palotába ment,
S odament a muszlimokhoz.

Annak a szörnynek sok vagyona volt,
Mindegyikük vett belőle.

Az összes vagyont elvitték, a kúthoz mentek,
S azt mondták: – Ej, Ali! Mit tegyünk?

Nem vagyunk madarak, hogy szárnnal repüljünk,
Nem alacsony e hely, hogy létrával menjünk.

²² Török súlymérték, egy *batman* 7 kg 250gr.

Ali szólt: – Tegyetek erőfeszítést,
Én majd imádkozom, ti mondjátok az áment!

Felemelték a kezüket, imádkoztak,
Amikor befejezték, leborultak.

Mindannyian kívül találták magukat,
Örvendeztek, és Aliért imádkoztak.

Ott volt a Döldül és a levágott fej,
Ali fogta ezeket, s útra kelt.

Éjjel-nappal, megállás nélkül mentek,
S Medina városába megérkeztek.

Ali érkezésének jó hírért megvitték,
Hogy jön a szent, Isten oroszlánja.

A Küldött [Mohamed] és a társak elé vonultak,
Alival mindannyian szembetalálkoztak.

A Küldött imát mondott a levágott fejért,
Ifjú vitéz lett belőle, éljen!

A levágott fejhez odament a felesége:
Életének minden vágya beteljesedett.

De a fiukat a szörny megette,
Csak egy száraz csontocska maradt belőle.

Arra is imát mondott a Küldött,
Halott volt, s belé új élet költözött.

E történet itt véget ér,
Imádkozz Musztafához! Itt a vége.

SZEMLE

KÖNYVEK

ARBANÁSZ ILDIKÓ–AYAN DURSUN–CSORBA GYÖRGY– HERMANN RÓBERT–HÓVÁRI JÁNOS: MAGYAR HONVÉD- TÁBORNOKOK OSMÁN SZOLGÁLATBAN. GUYON RICHÁRD ÉS KMETY GYÖRGY – HURSID PASA ÉS ISZMAIL PASA.

Magyar-Török Baráti Társaság. Budapest, 2013, 196 oldal + 28 oldal részben színes melléklet

Közismert, hogy az 1848–49-es forradalom és szabadságharc bukását követően a bécsi udvar megtorlásától tartva több száz polgári személy és katona – köztük vezető politikusok és magas rangú honvédtisztek – menekült török földre. Az emigránsok nagyobb része ugyan rövid időn belül hazatért, illetőleg Nyugat-Európába ment tovább, mindazok azonban, akik vezető szerepet játszottak a Habsburgok elleni függetlenségi háborúban, a szultán védőszárnyai alá helyezték magukat, s hosszabb, sőt végleges tartózkodásra rendezkedtek be az Oszmán Birodalomban. Ez utóbbiak közé tartozott Guyon Richárd és Kmety György honvédtábornok is, akik – más választásuk nem lévén – több tisztársukkal együtt áttértek a muszlim hitre, s ezáltal török állampolgárokká válva, rendfokozatukat megtartva beléptek az oszmán hadseregbe. Katonai pályafutásuk imígyen tovább folytatódott Törökországban, életútjuk ezen szakaszáról azonban nagyon keveset tud a hazai történettudomány. E homályt eloszlatandó, bátran nevezhetjük hézagpótló műnek a budapesti Magyar–Török Baráti Társaság közelmúltban megjelent kétnyelvű (magyar és török) tanulmánykötetét, amely elsősorban a fentebb említett két főtiszt, török nevükön Hursid pasa és Iszmail pasa törökországi katonai karrierjére fókuszál, de több, az oszmán hadseregben szolgáló 48-as honvédtiszt működését is érinti. A tanulmányokon kívül közlésre kerül Kmety György *Kars 1855. szeptember 29-i védelmének elbeszélése* című, eredetileg angol nyelven megjelentetett emlékiratának magyar és török fordítása is; ez a mű alig ismert Magyarországon, holott a krími háborúhoz (1853–1856) kapcsolódó művek egyik legfontosabbika.

A kötet bevezető tanulmánya – szerzője Hóvári János – nemzetközi összefüggésbe helyezve tárgyalja a 48-as törökországi magyar emigráció okait és sorát, s egyben áttekintést ad az Oszmán Birodalom korabeli állapotáról és helyzetéről az európai politikában, mely tényezők nagyban meghatározták az emigránsok lehetőségeit. A Törökországot fenyegető orosz nagyhatalmi törekvések szükségessé tették az oszmán haderő korszerűsítését és megerősítését, ezért szívesen fogadták a jól képzett, harci tapasztalatokkal rendelkező európai tisztek jelentkezését a hadseregbe, amelynek feladatai közé tartozott a szultán soknem-

zetiségű alattvalói közti béke megőrzése is a birodalom távoli területein. Nem véletlen, hogy mind Guyont, mind Kmetyt először a Közel-Keletre helyezték; az előbbi Damaszkuszba az Arábiai Hadsereghez, az utóbbit Aleppóba; mindkettőjüket rendfenntartó megbízatással. Törökországi katonai pályafutásuk tehát párhuzamosan alakult, s ez nem volt másképp a későbbiekben sem, amikor 1854–1855-ben, különböző seregtesteket vezényelve ismét együtt küzdöttek a krími háború egyik mellékhadszínterén, a kelet-anatóliai fronton.

Hermann Róbert tanulmánya Guyon és Kmety honvédtábornok parancsnoki működését ismerteti az 1848–49-es hadieseményekben. Az általuk vívott, váltakozó hadiszerencséjű csaták többé-kevésbé ismertek a hazai közönség előtt, hadtörténetírásunk pedig részletesen feldolgozta azokat, így e tanulmány török nyelvű közlése inkább a török olvasók tájékoztatását célozza. A lényeg: némi katonai múlt után – mindketten csapattisztként szolgáltak a császári-királyi seregben – elejétől fogva részt vettek a Habsburg-ellenes függetlenségi háborúban, s személyes kvalitásaik révén gyorsan emelkedve a ranglétrán. vezérőrnagyként érték meg a szabadságharc bukását. Guyon nem volt magyar származású, emigráns francia hugenotta család sarjaként Angliában látta meg a napvilágot 1813-ban; érdekes, hogy Kmety ugyanebben az évben született egy Gömör megyei evangélikus lelkészcsaládban. Eleinte mindkettőjük a feldunai hadsereg kötelékébe tartozó alakulatoknál kapott feladatot, s Kossuth rendíthetetlen híveiként kritikusan szemlélték annak főparancsnoka, Görgei tevékenységét. Guyon legnagyobb haditette a téli hadjárat során a Branyiszkói-hágón vívott győztes ütközet volt, míg Kmety a tavaszi hadjárat idején Csornánál aratott győzelmet a császáriak felett. A szabadságharc utolsó szakaszát hadosztályaik élén az ország déli részén küzdötték végig.

A kötet harmadik, legtöbb újdonsággal szolgáló tanulmánya, valamint hozzá kapcsolódóan Kmety fentebb említett elbeszélésének szövegközlése két kutató, Arbanász Ildikó és Csorba György egy korábban már publikált munkája, mely eredetileg a *Hadtörténeti Közlemények* című szakfolyóiratban jelent meg. E tanulmány részletesen tárgyalja Kmety törökországi katonai pályafutását, attól a naptól kezdve, hogy kalandos menekülése után Bem József altábornagy társaságában a vidini emigráns táborba érkezett. Innen került többedmagával, már mint török katonatiszt, a szíriai Aleppóba, ahol 1850-ben súlyos felekezeti zavargások törtek ki az iszlámhívők és a keresztények között. A rend helyreállításában oroszlánrészt vállalt az emigránsok csapata, mely 1851-ben feloszlott: 11 fő Európába távozott, a többieket más katonai egységekhez vezényelték. Kmety is lemondott katonai rangjáról, és előbb Párizsba, majd Londonba ment. 1853-ban, a krími háború hírére visszatért Törökországba, és ismét szolgálatra jelentkezett. Dandártábornoki rangban az oroszok által ostromolt Kars várát védő anatóliai hadsereg irreguláris alakulatainak parancsnokává nevezték ki, majd reguláris egységek vezetését bízták rá. Kars erődje Anatólia kapujának számított,

s az oroszok – tehermentesítendő a krími frontot – hosszabb ideje nagy erőikkel támadták, egyelőre sikertelenül, noha a vár környezetében vívott kürekderei csatában, amelynek török haditervét Guyon dolgozta ki, győzelmet arattak. A csatavesztésnek szomorú következménye lett Guyonra nézve: a török fővezér őt hibáztatta a vereségért és elérte a hadszíntérről való eltávolítását. 1855 elejére a törökök helyzete kritikussá vált Anatóliában: csapataikat éhség, lőszerhiány és járványok sújtották, tömeges dezertálások gyengítették. A török tisztikart időközben angol katonai misszióval erősítették meg, élén Williams tábornokkal, aki az anatóliai hadsereg de facto parancsnoka lett. Látva a rendelkezésre álló erők állapotát, offenzíva helyett Karsnál erősítési munkálatokba kezdett; előrelátása helyesnek bizonyult, mert az oroszok tavasszal blokád alá vonták a várat és szisztematikusan készültek a végső rohamra. Erre 1855. szeptember 29-én hajnalban került sor, de az ostromlók néhány órás, nagy véráldozatokkal járó küzdelem után kénytelenek voltak meghátrálni. Győztek tehát a várvédők, de győzelmüket nem használták ki: Kmety és néhány tiszttársa javaslatát a visszavonuló ellenség üldözésére a főparancsnokság elvetette.

Ennek az egy napnak az eseményeit, a szeptember 29-i hadicselekmények precíz katonai leírását tartalmazza Kmety Kars védelméről szóló emlékirata, melyet 1856-ban adtak ki Londonban, s már a megjelenés évében három utánnyomást ért meg. Mint az emlékiratból kiderül, a török tábornok kettéosztó Kars folyó jobb partján lévő várossal szemben, a hullámozó domborzatú bal parton terült el a vár, amelyet kiterjedt sáncrendszer övezett. Ennek a védelmét bízták Kmetyre, vagyis a védművekben elhelyezett valamennyi egység parancsnoka lett. A kapott feladatra alaposan felkészült: mint emlékiratában leírja, körültekintően felmérte a hadszíntér földrajzi adottságait, a rendelkezésre álló erők (6459 katona, 177 ló és 53 ágyú) elhelyezését gondosan megtervezte, s részletekbe menően kijelölte feladataikat. Emlékirata legérdekesebb része a csata leírása, amelynek élvezetéhez az olvasó részéről szükség van némi képzelőerőre, noha a kötetben két térképvázlat is segíti a tájékozódást. Jóllehet Kars várának 1855. szeptember 29-i ostroma török győzelemmel végződött, a makacs orosz blokád által kiéheztetett helyőrség november 27-én kapitulálni kényszerült. S bár az oroszok szabad elvonulást biztosítottak az európai tisztek számára, Kmety, nem bízva az orosz főparancsnok ígéretében, titokban távozott a várból. Karsi hőstetteiért rövidesen a legjelentősebb oszmán-török érdemrend, a Medzsidiye-érem III. fokozatával tüntették ki. A krími háború hadieseményeinek élénk visszhangja támadt a korabeli európai sajtóban. Kars védelméről több ízben nyilatkozott az angol lapoknak Williams tábornok, az anatóliai hadsereg de facto főparancsnoka, aki saját szerepét túlértékelve nem méltányolta érdemeiknek megfelelően több tiszttársa, köztük Kmety helyállását a vár megvédésében. Ez joggal bántotta Kmetyt, s mint levelezéséből tudjuk, részben e sérelme vezetett emlékirata megírásához és nyilvánosságra hozatalához.

A kötet negyedik tanulmányát Dursun Ayan ankarai kutatónak köszönhetjük, aki levéltári dokumentumok és más történeti források tanulmányozása révén vizsgálta a renegáttá vált 48-as magyar honvédtisztek sorsának alakulását az Oszmán Birodalomban és próbálta helyüket kijelölni a török katonai hagyományban és hadtörténetben. Vizsgálódásának középpontjában értelemszerűen a krími háború (amelyet találóan egy korai világháborúnak nevez) és annak keleti frontja, Kars védelme áll, amely nagy jelentőséggel bírt mind Guyon, mind pedig Kmety katonai életútjának törökországi alakulásában. Mint azt török levéltári dokumentumok is bizonyítják, a Kars környéki harcok során Guyonnak – aki ekkor az anatóliai hadsereg vezérkari főnöke volt – nézeteltérése támadt török parancsnokával, ezért visszarendelték Isztambulba és fegyelmi vizsgálat alá vonták. Ezt követően – noha megmaradt a hadsereg kötelékében – újabb feladattal már nem bízták meg. Rövidesen, mindössze 44 évesen, 1856. október 11-én meghalt. A Boszporusz ázsiai oldalán, az üsküdari angol katonai temetőben helyezték végső nyugalomra. A megfontoltabb habitusú Kmety szolgálataira a továbbiakban is igényt tartott az Oszmán Birodalom, noha Karsból való távozása után betegeskedni kezdett. 1860-ban a szíriai és libanoni maroniták és drúzok közötti viszálykodás felszámolására Bejrútba küldték a török kormányzó mellé, de az alárendelt francia csapatok tisztjei nem voltak hajlandók engedelmessé válni neki. Ezért lemondott, de török kérésre még hat hónapig a térségben maradt. Ezt követően Londonba távozott, ahol a török kormány nyújtotta nyugdíjból élt. Itt hunyt el 1865. április 25-én, 52 éves korában. A török állam saját halottjaként temettette el az angol főváros egyik előkelő temetőjében, a Kensal Green Cemeteryben.

A Dursun Ayan által felkutatott arab írású levéltári dokumentumok néhány darabjának fotóját és latin betűs török szövegét a tanulmánykötet ötödik részében találjuk meg; sajnálatos, hogy ezeket magyar fordításban nem olvashatjuk. Mindenképpen dicséretet érdemelnek a gazdag bibliográfiai összeállítások az egyes tanulmányok végén, úgyszintén az informatív lapalji jegyzetapparátus, s a könyv értékét nagyban növeli jól szerkesztett képmelléklete is, mely vizuális segítséget nyújt a tárgyalt kor és események jobb megértéséhez.

Tasnádi András

IN MEMORIAM FEHÉRVÁRI GÉZA (1926–2012)

2012 karácsonya előtt szomorú hír járta be az iszlám művészettörténet és régészet művelőinek és szerelmeseinek közösségét: hosszú, súlyos betegség után elhunyt Fehérvári Géza, a tudományág kiemelkedő alakja. Ha röviden jellemezni akarnám Fehérvári professzort, azt mondanám, egy igazi 19. századi személyiséget veszítettünk el vele, aki volt katona (igaz, nem önszántából), kalandos, fáradságos utazásokat vállaló világjáró, tudós régész és tanár, végül diplomata.

2008-ban jelentek meg visszaemlékezései „Három nemzet szolgálatában” címmel. A mondás szerint egy regénye mindenkinek van. Aki végigolvassa ezt a közel 500 oldalas, a napló hűségével megírt önéletrajzi munkát, biztosan állíthatja: Fehérvári Gézának legalább hármat adott a sors, ahogy ezt könyvének címe is sugallja. Fordulatokban, kalandokban, életveszélyes helyzetekben és nem utolsósorban jelentős tudományos eredményekben bővelkedő élete során egyaránt tevékenykedett szülőföldje, Magyarország, majd választott hazája, Anglia és végül Kuvait javára.

Fehérvári Géza az iszlám régészet és művészettörténet művelőinek második nemzedékéhez tartozott, mely követte a Kühnel, Herzfeld, Sarre, Diez, Van Berchem, Ettinghausen nevével fémjelzett korszakot. A 20. század első felében komoly tudománnyá fejlődött iszlám művészettörténeti és régészeti kutatások 1945 utáni szakaszának fontos eseménye volt az egyetemi oktatás kiteljesedése. Fehérvári Géza tevékenysége nagyban hozzájárult ahhoz, hogy a Londoni Egyetem meghatározó helye legyen ennek az oktatásnak. 1991-ben ment nyugdíjba a Londoni Egyetem iszlám művészet és régészet tanszékének professor emeritusaként.

Fehérvári Géza Egerben született 1926-ban. Ez a tény alapvetően befolyásolta későbbi életét. Apja a helybeli gyárban dolgozott vezető pozícióban. A gyár fűrészárut, konyhai tűzhelyeket, mezőgazdasági gépalkatrészeket gyártott és jelentős török kapcsolatokkal rendelkezett. Az elképzelés szerint Fehérvárinak a közgazdász képesítés megszerzése után át kellett volna vennie apja helyét a gyárban. Ezt azonban megghiúsította a sors, mert a fiatal Fehérvárit sokkal jobban érdekelték az egri várból megkezdett ásatások, az ott talált török emlékek, mint a közgazdaságtan. Közbeszólt a II. Világháború is, melynek borzalmait kényszerrel besorozott gyerek katonaként a csodával határos módon élte túl. A sors iróniája, hogy életét elsősorban nem az ellenség golyói veszélyeztetették, hanem a nyilas pribékek.

A háború után megkezdte egyetemi tanulmányait, először a Közgazdasági Egyetemen, ahol Germanus Gyulánál tanult arab és török nyelvet a Keleti Intézetben. Miután az Intézetet bezárták és Germanust áthelyezték a Bölcsészkarra,

Fehérvári is itt folytatta tanulmányait, majd 1952-ben megszerezte muzeológusi diplomáját. Végzés után a Hopp Ferenc Kelet-Ázsiai Múzeumban kezdett dolgozni. Legfontosabb munkája ebben az időszakban egy átfogó iszlám művészeti kiállítás megrendezése volt, mely 1955-ben nyílt meg az Iparművészeti Múzeumban.

Az 1956-os forradalom eseményeiben lelkesen vett részt, ő lett a Múzeum forradalmi bizottságának alelnöke. A forradalom leverése után elhagyta az országot, mert megtudta, hogy letartóztatás vár rá. Először Bécsben folytatta tanulmányait, majd Angliába került, a Londoni Egyetemre, ahol David Storm Rice vette pártfogásába. Az ő vezetése alatt szerezte meg a doktori fokozatot 1961-ben a mihrábokról írt disszertációjával. Rice mellett kezdett dolgozni a School of Oriental and African Studies munkatársaként, itt kapta meg professzori kinevezését és itt tanított egészen nyugdíjba vonulásáig, 1991-ig.

A Schoolban töltött évek során jelentős tudományos tevékenységet is folytatott az oktatás mellett. 1973-ban jelent meg fontos monográfiája az iszlám kerámiáról, *Islamic Pottery: Comprehensive Study Based Upon the Barlow Collection* címmel. Ezt követte 1976-ban egy hasonlóan átfogó jellegű munka az iszlám fémművességről, az *Islamic Metalwork of the 8th to the 15th Century in the Keir Collection*. Életének erre a korszakára esik három fontos ásatása is. A 70-es években ástott az iráni Ghubeirában, a Timúr csapatai által elpusztított városban. A London–Ghubeira közötti hosszú, gyakran kalandos utat sokszor tette meg autón felesége társaságában. Az iráni ásatások után a líbiai Medinet Szultánban ástott, majd a 80-as években az egyiptomi Bahnaszában tárta fel egy középkori város maradványait egy közös kuvaiti–angol régészeti expedíció keretében.

Fehérvári professzor szoros kapcsolatokat tartott Magyarországgal angliai élete során is. Először 1974-ben látogathatott haza. Az alkalmat az ELTE Arab Tanszéke megalapításának 100 éves évfordulójára rendezett megemlékezés és konferencia szolgáltatta. Folyamatossá váló látogatásainak látványos eseménye volt, amikor 1987-ben megjelent az *Iszlám művészet története* című vaskos munkája.

65 éves volt, amikor a Londoni Egyetem professor emeritusaként nyugdíjba ment egy rendkívül gazdag életúttal a háta mögött. A nyugdíjazás azonban nem jelentette a megpihenést, mert amint a későbbi események mutatják, további, fordulatokban ugyancsak rendkívül gazdag évek vártak rá. Antall József miniszterelnök felkérésére elvállalta, hogy hazánkat képviselje nagykövetségként Kuvaitban. E minőségében páratlan népszerűsége tett szert a kuvaiti magyar kolónia tagjai között, akik hamar megszerették szívélyes modoráért, nyíltságáért, segítőkészségéért.

1995-ben megvált a diplomáciai szolgálattól és elfogadta a világ egyik jelentős magángyűjteménye tulajdonosának, a kuvaiti Táreq Radzsabnak az ajánlatát, hogy múzeuma kurátora legyen. Ettől kezdve itt dolgozott éveken keresztül,



Fehérvári Géza (1926–2012)

gyakorlatilag egészen addig, amíg a rátörő súlyos betegség ezt lehetetlenné tette. Kuvaiti tevékenysége rendkívül sokrétű volt. Katalogizálta a Múzeum sok ezer tárgyát, de ezt a munkát soha nem tudta befejezni, mert Táreq Radzsab szenvedélyes gyűjtője volt az iszlám műtárgyaknak, és minden évben új anyag várta a katalogizálást. Emellett, a múzeumi anyag alapján írt egy kisebb művet az iszlám kerámiáról, amit rövidesen követett egy nagyszabású munka, a Londonban 2000-ben kiadott *Ceramics of the Islamic World in the Tareq Rajab Museum*.

Kuvaitban készítette elő a Magyarországra szánt iszlám kiállítás anyagát, melyet a Táreq Múzeum gyűjteményéből válogatott. A mintegy 300 tárgy tartalmazott kerámiát, fémtárgyakat, textíliákat, kéziratokat melyek az egész iszlám világ művészetét reprezentálták a 18.-tól a 20. századig terjedő időszakban. A kiállítás 2002-ben nyílt meg a keszthelyi Helikon Kastélymúzeumban és gyönyörködtette a látogatókat egészen 2013 őszéig.

Munkásságának elismeréseként Fehérvári Géza számos kitüntetést kapott Magyarországon és külföldön egyaránt. Különösen nagy megtiszteltetésnek tartotta, hogy 1997-ben az ELTE díszdoktorává fogadta.

Amikor 2008-ban önéletrajzi könyvét ismertettem, azzal a kérdéssel fejeztem be méltatásomat, hogy mi volt Fehérvári Géza sikeres életének a titka. A választ Tamási Áron „Ábel Amerikában” című regényének egy idézetével adtam meg. Ábel ugyanis arra a kérdésre, hogy mi végre vagyunk a világban, azt a feleletet kapta: „Azért, hogy otthon legyünk benne”. Fehérvári Géza otthon volt családjában, otthon volt Magyarországon, otthon volt Angliában és otthon volt Kuvaitban. Most, halála után végső otthonra lelt nemcsak az egri temetőben, hanem mindazok szívében is, akik szerették és tisztelték őt.

Fodor Sándor

EMLÉKTÁBLA-AVATÁS KÁLDY-NAGY GYULA TISZTELETÉRE (2013. OKTÓBER 14.)

Az éppen két évvel ezelőtt elhunyt Káldy-Nagy Gyula egyetemi tanár utolsó lakhelyén, a XI. kerületi Rátz László utca 13. alatti ház falán 2013. október 14-én emléktábla-avatásra került sor. Az önkormányzat által felkarolt kezdeményezés nyomán példás gyorsasággal készült el az emléktábla. Az állítató nevében Sass Szilárd, a Kulturális Bizottság elnöke mondott üdvözlő szavakat. Ezt követően hangzott el alábbi beszédem.

Tisztelt Elnök Úr! Kedves Káldy-Nagy család, Tisztelt Kollégák, Hölgyeim és Uraim!

Nagy öröm az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi kara – akit Pál Ferenc dékánhelyettes úr képvisel itt –, ezen belül kiemelten is a Török Tanszék oktatói és hallgatói, valamint a magyar keletkutatás más területein működő kollégák számára, hogy halálának második évfordulóján a XI. kerület önkormányzata emléktáblát helyez el azon a házon, amelyben Káldy-Nagy Gyula professzor élete utolsó éveiben lakott, és aki mintegy 50 éven át hű volt a kerülethez.

Ez az emléktábla egy nagyformátumú tudós előtt tiszteleg, aki a nemzeti múlt szempontjából igen fontos tudományág, az oszmán-török történelem területén alkotott maradandót. A jelentékeny történészkutatóra több tulajdonság együttes megléte a jellemző. Ezek közül elsőként az alapvető új források felfedezését és azok jelentőségének felismerését emelhetjük ki. Több hónapos isztambuli kutatásai során a tanár úrban nagyon világosan megfogalmazódott, hogy a török szandzsákösszeírások, bennük több tízezer személynévvel és gazdaságtörténeti adalékkal, illetve a szultáni tanács jegyzőkönyvei, bennük több ezer hazánkra vonatkozó paranccsal meghatározó fontosságúak a hódoltsági viszonyok feltérképezése szempontjából. Nem elég azonban tisztában lenni a levéltári anyag jelentőségével, meg is kell azok másolatát szerezni. Káldy-Nagy Gyula – a világon talán egyedül –, el tudta érni, hogy a török köztársasági elnök engedélyével tetszése szerinti mennyiségben fényképeztethessen török dokumentumokat, és ehhez a 60-as évek devizaszüksős korszakában is sikerült megteremtenie az anyagi fedezetet. Mintegy 20.000 felvételt készíttetett, jelentős mértékben máig ezekre támaszkodnak a korszakkal foglalkozók. A következő ismérv, hogy az igazi tudós fel is dolgozza az általa összegyűjtött anyagot vagy annak javát. Káldy tanár úr ebben is élen járt. Értelemszerűen elsőként az egykori magyar főváros, az új oszmán közigazgatási központ, Buda és a hozzá tartozó települések felméréseit tette közzé, később aztán a déli területek kerültek figyelme



középpontjába. Végül a szintézisalkotást kell kiemelni, amelyet a professzor úr életművében a *Harács-szedők és ráják, a Magyarországi török adóösszeírások és a Szulejmán* című kötet képvisel. Méltán kapta meg a Széchenyi-díjat, s vette fel tiszteleti tagjai közé az első török köztársasági elnök, Mustafa Kemal Atatürk által létrehozott, nagy tekintélyű Török Történettudományi Társaság. Ismertsége messze túlterjedt az ország határain: nem véletlenül hívták meg az Egyesült Államokba, Ausztriába, Dániába és persze Törökországba egyetemi és más előadások tartására és szakmai konzultációkra. Meggyőződésem, hogy ha más korban él, a Magyar Tudományos Akadémia is tagjai közé választotta volna.

Káldy-Nagy Gyula azonban nem csupán elsőrangú kutató volt, hanem példaként szolgáló tanár is. Tanítványait mindig a legnagyobb igényességre, alaposágra, a tények tiszteletére nevelte. Folyamatosan megosztotta velük aktuális szakmai problémáit, beszélt nekik az éppen olvasott művekről és tanulmányokról. Ezekből volt bőven, hiszen élete végéig módszeresen járta a könyvtárakat, s vitte haza a legfrissebb szakirodalmat. De elfeledett régi köteteket is előásott vagy hozatott meg külföldről. Távolról sem csak a szűkebben vett terület munkáit követte, hanem mind a tágabb – akár európai, akár közel-keleti – horizont, mind az újfajta megközelítések iránt is nyitott volt.

Szavaimat egy nemrégiben hallott rövid példázattal zárom, amely nagy hatással volt rám s eszembe jutott, amikor Káldy-Nagy professzor munkásságának fő jellemzőjét akartam megragadni. Ez egy vándorról szól, aki útja során egy kőbányába téved. Látja a rendkívül nehéz fizikai munkát végző férfiakat,

és sorra kérdezi őket, hogy mit és miért csinálnak. Az első mogorván azt válaszolja, hogy teljesítenie kell a napi penzumot, hagyja őt békén. A második, megfáradt személy azt mondja, hogy a családja eltartása végett robotol, s ő is gyorsan elfordul. A harmadikról viszont már messziről sugárzik a derű, s amikor neki szegződik a kérdés, széles mosollyal ezt feleli: „én katedrálist építék”. Káldy-Nagy Gyula professzor ilyen ritka ember volt, aki szellemi katedrálist épített. Nem panaszkodott az alkotó tevékenység során felmerülő nehézségekre, hanem lankadatlan elkötelezettséggel, gondossággal, sőt szeretettel dolgozott nagy művein. Nemzedékek fogják ezeket forgatni és hasznosítani, s áthagyományozott példájából erőt merítve a maguk szellemi székesegyházát felhúzni.

Dávid Géza

MAGYAR ŐSTÖRTÉNET. TUDOMÁNY ÉS HAGYOMÁNY- ŐRZÉS (BUDAPEST, 2013. ÁPRILIS 17–18.)

Az MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpontja őstörténeti konferenciát szervezett. Az MTI-hez eljuttatott közlemény szerint a Kutatóközpont a millicentenáriumi konferenciasorozat (1992–1996) óta eltelt időszak tudományos eredményeit kívánta ezen a rendezvényen összefoglalni. A közlemény „nemzedéki tükörkép” nyújtását ígerte. Összehasonlítva a másfél-két évtizeddel korábbi konferenciák publikációit (*Honfoglalás és régészet*. Budapest, 1994; *A honfoglalás-kor írott forrásai*. Budapest, 1996; *Honfoglalás és nyelvészet*. Budapest, 1997; *Honfoglalás és néprajz*. Budapest, 1997.) a 2013. áprilisi konferencia programjával, valóban látható, hogy az őstörténet-kutatásban nemzedékváltás zajlott le.

A millicentenáriumi konferenciasorozat óta eltelt időszakból megemlítendő még egy konferenciaszerű esemény: az akadémia Régészeti Intézete 2003–2004-ben előadássorozatot szervezett a magyar őstörténet-kutatás eredményeinek áttekintésére. Az előadások és a hozzászólások szerkesztett szövege az intézet *Varia Archaeologica* című sorozatának 18. kötetében jelent meg (*Research on the Prehistory of the Hungarians: a Review*. Ed. by Balázs Gusztáv Mende. Budapest, 2005).

A magyar őstörténet kutatásának fontossága, a különösen a régészet és az antropológia terén nap mint nap megszülető új eredmények indokolták teszik a rendszeresen összeülő konferenciák szervezését. Célszerű lenne az eddigieknél sűrűbben – például ötvenként – őstörténeti konferenciákat tartani.

A Tudomány és hagyományörzés című konferencián a megnyitóbeszédet Fodor Pál, a Bölcsészettudományi Kutatóközpont vezetője mondta, a résztvevőket Pálincás József, az MTA elnöke köszöntötte.

A bevezető előadást Vásáry István, az Őstörténeti Témacsoport elnöke tartotta. Véleménye szerint a nyelvészet és a történettudomány újabb eredményekkel már nem tud szolgálni, ezért a magyar őstörténet rekonstruálásában a régészettől és a paleogenetikai kutatásoktól várhatók újabb eredmények. Vásáry István előadásában arra is kitért, hogy miért szerepel a konferencia címében a hagyományörzés, s mi is várható a *Tudományos rekonstrukció – hagyományörzés* című szekció előadóitól. Úgy vélte, hogy a honfoglalás kori hagyományok őrzése valójában a hagyományok újraélesztését, az egykori életmód és a hozzájuk kapcsolódó tárgyak, szokások rekonstrukcióját jelenti. Az ilyen típusú rekonstrukció természetes módon tartozik a tudomány feladatai közé. Ezek a mondatok nyilvánvalóan azon kutatóknak szóltak, akik a napjainkban divatos hobbiszerű hagyományörzéstől féltik a tudomány szakmai színvonalát és önállóságát.

Régészet – embertan – genetika

A régészeti előadásokat Türk Attila kezdte. Összefoglalta oroszországi gyűjtőútjainak tapasztalatait, ismertette eredményeit. Az utóbbi évek legfigyelemreméltóbb eredménye az ún. Szubbotci-horizont meghatározása. Ez az ősmagyarokhoz köthető Dnyeper melléki leletegyüttes a 9. század közepére datálható. Legfontosabb lelőhelyei Szubbotci és Korobcsino. Türk Attila hangsúlyozta, hogy az ősmagyar népesség vándorlása során nem tartózkodott a szaltovói régészeti kultúra területén, így Levédia nem a szaltovói kultúra határain belül keresendő. Szorgalmazta, hogy a Szubbotci-horizont csontanyagán végezzenek genetikai vizsgálatokat, és a fémtárgyak anyagvizsgálatával is foglalkozzanak. Felhívta a figyelmet arra, hogy a szamarai Volga-könyök vidékén is számunkra érdekes leletek kerültek elő. Ezt a leletcsoportot a mai Baskíria északi és keleti részén lévő régészeti kultúrákhoz (karajakupovói, kusnarenkovói kultúra) kapcsolja a kerámia hasonlósága. Előadása végén két szibériai lelőhelyről származó tárgyak fotóit mutatta be. Uelgi és Szinyeglazovo további feltáráásával megerősödhet az a régészeti feltételezés, hogy a honfoglalás Nyugat-Szibériából indult, egy-másfél évszázad alatt lezajlott, és nem érintette a Don alsó folyásvidékét és a Kubany mellékét.

A második régészeti előadást Szőke Béla Miklós tartotta. A Kárpát-medence 9. századi történelmének kutatója a régészeti és történeti források együttes alkalmazásával vázolta azt a történeti-politikai szituációt, amely a honfoglalás előtt a Duna két oldalán kialakult. A Dunántúl időről időre átértelt különböző szervezeti változásokat, de stabilan a Karoling-birodalomhoz tartozott. A régészeti leletekből látható a népesség kultúrájának fokozatos megváltozása: a kereszténység térhódítása és az avar kulturális hagyományok háttérbe szorulása. Ezzel szemben a Duna túlsó partján nem tapasztalhatók tartós megtelepedésre utaló nyomok az avarok és a honfoglaló magyarok időszakában. A nyugati történeti források azonban már 862-től ismerték a magyarokat. Az előadó ebből arra következtetett, hogy eleink a 9. század közepétől jelen voltak a Kárpát-medencében.

Szentpéteri József szintén a 9. századi Kárpát-medencei viszonyokról beszélt: Régészeti módszerekkel alig követhető, hogy az avarok megélték volna a honfoglalást, s betagozódtak a magyar társadalomba. Ha ez itt-ott, szórványosan megtörtént, akkor az avarság a magyar köznépbe olvadhatott be. Ennek éppen abban a vörs-papkeri temetőben van nyoma, amit ő tárt fel (Költő Lászlóval együtt). Az avar temető több mint 700 sírjából 40-ben volt honfoglalás kori leletanyag.

Az első három régészeti előadást elnökként összefoglaló Fodor István Türk Attilával szemben úgy foglalt állást, hogy élhettek ősmagyarok a szaltovói kultúra területén, erre a Kárpát-medencei és Don vidéki települések hasonlósága utal, valamint a szaltovói kultúra területéről ismert néhány honfoglalás kori pár-

huzammal rendelkező tárgy. Nem fogadta el Szőke Béla Miklós koncepcióját sem a magyarok 895 előtti Kárpát-medencei jelenlétéről.

A következő előadó, Révész László a honfoglalás kori leletek datálásának problémájával foglalkozott. A kutatást kétségtől előrevinné, ha a honfoglalás és az államalapítás közötti időszak leleteit pontosan tudnánk keltezni. Ez a feladat azonban egyelőre megoldhatatlan. Történtek kísérletek a legkorábbi, esetleg még Etelközben készült tárgyak körének meghatározására, de az eredmény bizonytalan.

Takács Miklós a településrégészet eredményeiről beszélt. Először ő is a problémákat sorolta: nem tudjuk, hányan voltak a honfoglalók, milyen társadalmi szervezetben éltek, a régészet nem tud etnikumokra következtetni stb. A településrégészet felől közelítve azonban megállapítható, hogy az avar kaganátus bukása után maradt népesség a Kárpát-medencében: egyes települések élete folytatódott a 9. században is.

Az embertani-genetikai szekció első előadását Fóthi Erzsébet tartotta. A hagyományos fizikai antropológia módszereivel vizsgálta az avar és a honfoglaló magyar ősök csontmaradványait. Alapvető történeti kérdésekre próbált válaszolni saját antropológiai adatbázisából. Véleménye szerint avar betelepülés csak egyszer történt a Kárpát-medencébe, tehát második avar bevándorlás – amelyre halvány történeti adatok utalnak s amelyre László Gyula a kettős honfoglalás elméletét alapozta – valójában nem is volt. Ezután egy régészeti leletcsoport, a veretes övek segítségével elkülönített egy avar csoportot, amelyet vezetőrétegnek nevezett, s ennek a csoportnak a származását próbálta meghatározni. Meglátása szerint a veretes övvel rendelkező avarok két europid alcsoportba oszthatók. Azt is vizsgálta, hogy az avar vezetőréteg betagozódott-e a honfoglaló magyarság vezetői közé. Megfigyelte az egyik europid avar típus továbbélését a kenézlii temető csontanyagában. Az általa vizsgált avar és magyar koponyák rokonsága térben és időben igen tág körre terjed ki. Vannak kapcsolatok 2–4. századi hun, 8–9. századi ujjur, valamint nyugat-szibériai, Volga–Káma vidéki és a Don mellékéről származó csontanyaggal is.

A hagyományos antropológia a maga kifinomult méréseivel és az ahhoz járuló statisztikai módszerekkel szép eredményeket hozhat, az utóbbi időkben azonban kiderült, hogy a külsődleges antropológiai jegyek megtévesztők lehetnek. A génállománynak csak töredéke játszik szerepet a külső jegyek kialakulásában. Vagyis egy europid vonású emberben is többségben lehetnek az ázsiai eredetű gének. A konferencia genetikai előadásainak közös címe volt. Az első előadó, Raskó István összefoglalta a történeti genetika eredményeit, és ismertette a honfoglaló magyarok genetikai kutatásra indított program főbb megállapításait.

Mende Balázs Gusztáv részletesebben beszélt a honfoglalók genetikai kutatásának néhány meglepő eredményéről. A hartai temető vizsgálata például különös eredménnyel járt: a temetőben nyugvó nők nem voltak egymás roko-

nai, s mellettük volt eltemetve egy olyan kisgyerek is, akinek egyik nő sem volt az anyja. E temetőt a régészeti kutatás eddig az úgynevezett nagycsaládi temetők közé sorolta. Ezt a beosztást az utóbbi időben sokan vitatták, most végleg bebizonyosodott, hogy a továbbiakban nem használható. Mende Balázs Gusztáv új eredményekről is beszámolt: avar és honfoglalás kori csontok között találtak genetikai kapcsolatokat, sőt a Don melléki szaltovói kultúra névadó temetőjének (Verhnyij Szaltov) egyik sírjából származó csontmaradvány is genetikai kapcsolatban állt egy vizsgált honfoglalás kori mintával.

A konferencia elnöklését átvevő Kovács László véleménye szerint a kevés síros temetők úgynevezett szállástemetők, tehát nagy létszámú közösség ideiglenes tartózkodási helyéhez tartozó emlékhelyek. Vagyis valamiféle nomád-félnomád életmód eredményeként jöttek létre.

A délelőtti előadások után az ebédszünetben az érdeklődőknek bemutatták Gáll Erwin újonnan megjelent könyvét (*Az erdélyi medence, a Partium és a Bánság 10–11. századi temetői*. Budapest, 2013), valamint az Őstörténeti Témacsoport honlapját.

Nyelvtörténet

A nyelvészeti szekció első előadását Bakró-Nagy Marianne tartotta. A történeti nyelvészet lehetőségeit és eredményeit foglalta össze. Mondanivalóját az ugor nyelvi egység korából vett példákkal támasztotta alá. Előadása végén felhívta a figyelmet Róna-Tas András és Berta Árpád közös könyvére (Róna-Tas, A.–Berta, Á. with the assistance of Károly, L., *West Old Turkic. Turkic Loanwords in Hungarian*. Part I: Introduction, Lexicon »A–K«, Part II: Lexicon »L–Z«, Conclusions, Apparatus, Wiesbaden, 2011, XX + 1494). A két turkológus a magyar nyelv török kapcsolatai után nyomozva mellékesen rekonstruálta az ugor kori mássalhangzó-rendszert. E példa mutatja a társtudományok képviselői számára, hogy mivel foglalkozik a történeti nyelvészet, és milyen eredmények várhatók tőle.

A második nyelvészeti előadásban Agyagási Klára a magyar nyelv török kapcsolatait tárgyalta. Azzal kezdte, hogy a magyar–török nyelvi érintkezés a 7. században, a Kazár Birodalom kezdeti korszakában indult, színtere a magyarok Don–kubáni őshazája volt. A magyar–török nyelvi érintkezés kutatástörténetének összefoglalása után ő is kitért Róna-Tas András és Berta Árpád könyvére. A szerzők döntően a magyar nyelv török jövevényszavai alapján rekonstruáltak egy nyugati ótörök nyelvet. Közben megrózták a magyar nyelv török jövevényszavait: új etimológiákat találtak, másokat pedig elvetettek (például kimaradtak a kötetből a magyar törzsnevek). A nyelvek egymásra hatásának vizsgálata során a szerzők használták a Lars Johanson által alkotott kódmásolás fogalmát is.

A következő előadó, Zoltán András a magyar–szláv nyelvi érintkezés problémakörébe vezette be a hallgatóságot. Legrégebbi szláv jövevényszavainknál nem tudható, hogy mely szláv nyelv volt az átdó. Ennek magyarázata, hogy a szláv nyelvek szétválása a honfoglalás és az államalapítás idején még javában zajló folyamat volt, a 12. századig még ósszláv nyelvről beszélhetünk. A magyar nyelv szláv jövevényszavaiból, ha nem is következethetünk átdóként valamelyik ma ismert szláv nyelvre, de nyelvjárási eltéréseket meg tudunk állapítani: bizonyos, hogy több nyelvjárásból származnak. Zoltán András hivatkozott Jevgenyij Helimskijre is, aki szerint a magyarok a Kárpát-medencében vették át a szláv jövevényszavakat, mert csak így magyarázható, hogy ezek a szavak az egész magyar nyelvterületen ismertek.

Hoffmann István a helynevek történeti értékéről beszélt. A Kárpát-medencei helynevek kutatástörténetéről szólva két fontos fordulópontot emelt ki. Először Kniezsa István munkásságát, majd a Kniezsa-féle módszereket és eredményeket elutasító Kristó Gyula nézeteit említette. Mindkét kutató módszereiben talált hibákat. Ezután a szépen gyarapodó helynév-adatbázisokra hívta fel a figyelmet. Kitért saját munkásságára is: megvizsgálta a Tihanyi alapítólevél helynév-anyagát, s kimutatta, hogy az alapítólevél majd száz helyneve kettő kivételével magyar eredetű.

Művelődéstörténet

Az első művelődéstörténeti előadás az ősköltészet témakörével foglalkozott. Voigt Vilmos először a kifejezés lehetséges definíciójáról beszélt: az ősköltészet vajon a népköltészet előzménye-e? Felsorolta azokat a kísérleteket, amelyek próbálták megragadni a témát, s utalt a kihagyott lehetőségekre, a még fel nem használt tudományos megközelítési lehetőségekre. Hiányolta a műfaj-hierarchia szemléletének alkalmazását, az egyes népköltészeti műfajok alá- és fölérendeltségi viszonyainak tanulmányozását.

A magyar ősvalláskutatás újabb eredményeit Hoppál Mihály mutatta be. Demény István Pál és Fodor István műveit említve utalt arra, hogy a magyar ősvallás eredetét keleten kell keresnünk. Kimutathatók a Távol-Kelet és Irán felé vezető kapcsolatok is, amelyekről már korábban is írtak – például Munkácsi Bernát –, a nagy elődök sejtései azonban napjainkban kezdenek bizonyossággá válni.

Pócs Éva előadásában hálátlan dologra vállalkozott: mítoszrombolásra. Kutatásainak eredménye szerint a magyar táltoshit keleti eredetű elemei nem alkotnak olyan egységes rendszert, ahogyan azt Diószegi Vilmos elképzelte. Pócs Éva szerint a táltossá válás folyamata, a táltos tevékenysége – révülése, gyógyító ereje, viaskodása stb. – a honfoglalás korából nem adatolható.

Paksa Katalin a magyar zene őstörténetét foglalta össze. Ismertette az elkülöníthető öt zenei réteg jellemzőit a legősibb ütempáros, rövid motívumú dallamoktól a két csoportba osztható ótörök pentaton dallamokig.

Történelem – írott források

A történeti előadások közül Zimonyi Istváné és Veszprémy Lászlóé korrekt áttekintést nyújtott egy-egy forráscsoportról (arab és latin források). Ily módon a konferencia fő sodrába illeszkedtek bele: ismertették és összefoglalták a kutatás állását.

Farkas Zoltán Bíborbanszületett Konstantín bizánci uralkodó *De administrando Imperio* (DAI) című művének kutatásáról beszélt. Idézte Ihor Sevcsenkót, aki szerint a DAI-t nem Konstantín írta, valamint Kapitánffy István kutatásaira hivatkozva kifejtette, hogy a DAI 38. fejezete nem a Bizáncba látogató magyar előkelők, Bulcsú és Tormás (Termacsu) beszámolóján alapul, hanem egy bizánci követ jelentésén. Tanulságos volt arról is hallani, hogy a bizánci kéziratok helyesírásának, mellékjeleinek és központozásának tanulmányozása mennyire fontos a szövegek értelmezése szempontjából.

A történeti témakör utolsó előadója Szabados György volt. Az etnoszok és államok eredetéről, a hagyományok megőrződéséről tartott bevezető után azt próbálta bizonyítani, hogy az Árpád-háznak volt saját Attila-hagyománya. Tehát királyaink nem idegen eredetű könyvekből értesültek a dinasztia és a magyar nép hun eredetének történetéről, hanem szóbeli hagyományokból. Bizonyításának kulcsszereplője Anasztázia, Salamon király édesanyja volt, aki egy bajor hercegnek ajándékozta Attila kardját. Anasztázia Kijevből származott, ahol nem hallhatott az elajándékozott fegyverhez fűződő legendáról, arról, hogy az Attilaé lett volna. Ezt a történetet csak a magyar királyi udvarban hallhatta. A történeti szekció elnöke, Zsoldos Attila zárszavában vitathatónak tartotta Szabados György véleményét, leginkább azt, hogy a kard – ami valójában szablya – egykoron Attilaé lett volna. Ezt azonban az előadó nem is állította.

Tudománytörténet

A tudománytörténeti szekció első témája a rovásírás volt. Benkő Elek vitába szállt az irodalmárokkal: a székely (rovás)írás emlékeit ismertette bizonyította, hogy az nem reneszánsz kori találmány, mivel vannak 13–14. századra datálható emlékei is.

Sándor Klára arra mutatott példákat, hogy a székely rovásjeleket egykoron titkosírásként is használták. Beszámolt a székely (rovás)íráshoz kapcsolódó hagyományokról, a hun–szkíta eredet koncepciójának kialakulásáról is.

Szörényi László a magyar őstörténet-kutatás korai szakaszába vezette el a hallgatóságot. Desericzki János piarista szerzetes az 1740-es években írta *De initiis ac maioribus Hungarorum commentaria* című több kötetes művét, melyben éles nyelvezetű, harcias mondatokban küzdött a magyarokat ért sérelmek ellen. Műve egyszerre volt szellemes és alpári. Desericzki a magyarság számára a németek helyett új ellenséget jelölt ki – a szlávokat.

Mester Béla előadásában egy tudományos vitát elemzett 1851-ből. A vita kirobbantója Szontagh Gusztáv volt, aki a történeti tények és a történetírás kapcsolatát filozófiai oldalról közelítette meg. A vele vitába szálló történészek leginkább azon elképzelése ellen léptek fel, hogy a magyarság nemzeti identitását a közösen felépítendő szebb jövő víziójára kellene alapozni. A történészek továbbra is a múlt dicsőséges eseményeire kívánták építeni nemzeti tudatunkat.

Mikos Éva a honfoglalás folklórjáról beszélt. A középkori hősköltészet hatása igen korlátozott lehetett. Csak a latin nyelvű krónikairodalom őrizte meg töredékeit, s ezáltal évszázadokon át nem hatott a népi kultúrára. A 19. század folyamán a krónikás hagyomány – újabb keletű irodalmi alkotásokkal kiegészülve – bekerült a vásári ponyvákön árult populáris irodalomba és a kalendáriumokba. Az innen szerzett ismeretek másodlagosan folklorizálódtak.

Tudományos rekonstrukció – hagyományőrzés

Az utolsó szekció Bíró Ádám és Bencsik Péter páros előadásával kezdődött (*Régészeti leletanyagból hagyományélesztés? Megjegyzések egy honfoglalás kori magyar új tudományos rekonstrukciója kapcsán*). Először Bíró Ádám foglalta össze azokat az elméleti és kutatástörténeti tudnivalókat, amelyek szükségessé teszik a honfoglalás kori új rekonstrukciójához, a másodjára következő Bencsik Péter pedig egy konkrét lelőhely konkrét leletei (Magyarhomorog–Kónyadomb 103-as sír) alapján történt újrekonstrukció menetét ismertette.

Az utánuk következő előadók, Igaz Levente és Magyar Attila a kísérleti régészetből, illetve a történeti életmód-rekonstrukcióból kiindulva először a hagyományőrzés társadalmi hátteréről szólt. Ez a kérdés szerintünk önmagában is megérne egy konferenciát. Fel kellene mérni és elemezni kellene, hogy mit is vár a magyar társadalom az őstörténettől. Vizsgálandó, hogy a „kik vagyunk és honnan jöttünk” kérdései és hogy az ezekre adott olykor téves és tudománytalan válaszok miért lettek politikai irányzatok és pártok identitásának pilléréivé.

A szekció előadásai fölött elnöklő Sudár Balázs egyetértett az előadókkal abban, hogy a tudomány által támogatott, minőségi hagyományőrzésre volna szükség.

A konferenciát Róna-Tas András zárta le. Minden témát sorra vett, minden előadáshoz volt hozzáfűzni valója, így mondandójából nehéz bármit is kiemelni. Általában óvott a szélsőséges véleményektől.

A zárszó után búcsúkoncert (Kobzos Kiss Tamás és Sebő Ferenc) következett, a konferenciaterem előtti folyosón pedig Kunkovács László fotókiállítását lehetett megtekinteni. Az elhangzott előadások az Őstörténeti Támacsoport honlapján olvashatók és megtekinthetők. (<http://www.btk.mta.hu/magyar-ostorteneti-temacsoport-hu/tudomany-es-hagyomanyorzes-konferencia.html>)

Klima László

